TOP INDONESIA

Metodologi Tafsir Al-Quran

Dr. H. Saifuddin Herlambang, M.A.

PONTIANAK

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

PONTIANAK

KALIMANTAN BARAT – INDONESIA

Dr. H. Saifuddin Herlambang, M.A

Metodologi Tafsir Al-Quran

TOP INDONESIA

Metodologi
Tafsir Al-Quran

Penulis:
Dr. H. Saifuddin Herlambang, M.A

Editor:
M. Iqbal Arraziq, M.Pd
Ihsan Nurmansyah, M.Ag
Sulaiman, S.Ag

Cover & Layout:
Setia Purwadi, SE

Diterbitkan Oleh:

TOP INDONESIA
Jalan Purnama Agung VII
Pondok Agung Permata No.Y35
Pontianak-Kalimantan Barat
(Anggota IKAPI No. 012/KLB/2015)

ISBN: 978-623-6403-84-6
Cetakan Pertama, Mei 2023
vi + 184 hal. 160 x 240 mm

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002
tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta
Pasal 2:

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa pengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-ungangan yang berlalu.

Ketentuan Pidana
Pasal 72

1. Barangsiapa dengan sengaja ataau tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan (2), dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Kata Pengantar

Alhamdulillah, puji syukur atas kehadirat Allah Swt berkat rahmat dan hidayah-Nya buku ini dapat diselesaikan dengan baik dan semoga menjadi ilmu yang bermanfaat. Shalawat serta salam semoga dilimpahkan pada baginda Nabi Muhammad Saw dan para pengikutnya yang istikamah. Mengawali pengantar dalam buku ini, penulis ucapkan terima kasih banyak bagi yang terlibat dalam proses penyusunan buku ini.

Metodologi tafsir al-Quran merupakan ilmu yang mempelajari berbagai metode atau cara dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran atau *Kalam* Allah Swt untuk mengetahui maksud Tuhan dalam memberi pedoman kehidupan bagi kemaslahatan umat. Perkembangan metodologi tafsir al-Quran menurut Ma'mun Mu'min mengalami stagnasi dalam perkembangannya sehingga menjadikan kemunduran bagi umat Muslim. Sebagian ulama berpendapat bahwa ilmu-ilmu keislaman (*islamic sciences*) termasuk tafsir itu sudah baku (*establish*) artinya tidak dapat dikembangkan.

Berbeda dengan pendapat Muhammad Arkoun, seorang pemikir Aljazair kontemporer ia menuliskan bahwa: al-Quran memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tak terbatas. Kesan yang diberikan oleh ayat-ayatnya mengenai pemikiran dan

penjelasan pada tingkat wujud adalah mutlak. Dengan demikian ayat selalu terbuka (untuk interpretasi) baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal. Penulis sependapat yang disampaikan Muhammad Arkoun.

Buku yang ada ditangan pembaca ini merupakan upaya yang penulis lakukan agar tidak terjadinya stagnasi dalam perkembangan metodologi tafsir al-Quran. Dan memberikan solusi bagi perdebatan dalam menafsirkan al-Quran yang hanya mementingkan kelompoknya sendiri, merasa paling benar tanpa mempertimbangkan kemaslahatan bersama. Penulis menawarkan metode yang fokus pada penyelesaian problem-problem umat secara strategis yang penulis sebut dengan istilah *manhaj al-Tafsir al-Laiqah*. Metode ini mengajak para mufasir atau calon mufasir untuk lebih bijak dalam menafsirkan al-Quran, sehingga kemaslahatan dan kebermanfaatan untuk umat dapat dirasakan sehingga *Islam Rahmatan Lil 'Alamin* bisa terwujud.

Semoga hadirnya buku metodologi tafsir al-Quran yang ada di tangan Pembaca ini, menjadi alternatif refrensi dalam mengembangkan metodologi tafsir al-Quran.

Bogor, 20 April 2023

Saifuddin Herlambang

Abstarak

Metodologi tafsir al-Quran merupakan sebuah ilmu yang menjelaskan secara rinci tentang prinsip-prinsip dan metode-metode dalam melakukan tafsir al-Quran. Fenomena yang terjadi dan menjadi permasalahan umat yakni sering kali ayat-ayat al-Quran ditafsir secara bebas tanpa memperhatikan aturan atau kaidah yang ada, sehingga maksud Allah Swt tidak tersampaikan dengan baik. Selain itu juga perkembangan metodologi tafsir al-Quran mengalami stagnasi. Maka dari itu penulis merasa penting menuliskan buku refrensi metodologi tafsir al-Quran dengan tujuan agar pembaca memahami bagaimana cara menafsirkan maksud Allah Swt melalui firman-Nya secara benar dan komperhensif sehingga kemaslahatan manusia dapat dirasakan. Penulis menawarkan metode alternatif dalam memahami ayat Allah Swt yang penulis sebut dengan *manhaj al-Tafsir al-Laiqah* yakni penafsiran ayat Allah Swt secara strategis, berusaha meminimalisir perdebatan teks yang ada dan fokus pada kemasalahtan umat. *Manhaj al-Tafsir al-Laiqah* merupakan metode alternatif yang masuk pada katagori metode kontemporer yakni bentuk dari pengembangan dari pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed.

Daftar Isi

Kata Pengantar i

Abstarak.. iii

Daftar Isi... iv

BAB I

PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang.. 2

B. Tujuan Penulisan 6

C. Peta Konsep... 7

BAB II

PENGERTIAN DAN SEJARAH METODOLOGI TAFSIR AL-QURAN 11

A. Pengertian Metodologi Tafsir 12

B. Sejarah Perkembangan Metodologi Penafsiran Al-Quran............... 19

BAB III

SYARAT DAN ILMU-ILMU YANG HARUS DIMILIKI MUFASIR..... 29

A. Aspek Pengetahuan... 30

B. Aspek Kepribadian 40

BAB IV

SUMBER-SUMBER TAFSIR... 43

A. Al-Quran 44

B. Hadis 45

C. *Ra'yu* atau Ijtihad... 46

D. *Israiliyat*.. 47

BAB V

METODE-METODE PENAFSIRAN AL-QURAN.................................49

A. Metode Tafsir Ijmali...50

B. Metode Tafsir Tahlili..56

C. Metode Tafsir Muqaran..73

D. Metode Tafsir Maudhu'i..86

E. Metode Tafsir Kontekstual..92

F. Metode Tafsir Laiqah..103

BAB VI

ALIRAN-ALIRAN TAFSIR...109

A. Aliran Tafsir *Bil Ma'tsur*..110

B. Aliran Tafsir *Bil Ra'yi*..124

C. Aliran Tafsir *Lughawi*..127

D. Aliran Tafsir *Shufi*..132

E. Aliran Tafsir Fiqih..141

F. Aliran Tafsir Tauhid (Teologis)..146

G. Aliran Tafsir Falsafi..153

H. Aliran Tafsir Ilmi..159

I. Aliran Tafsir al-Adab al-Ijtima'i...165

Daftar Pustaka..170

Biografi Penulis..180

LDNU

LEMBAGA DAKWAH
PENGURUS WILAYAH
NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI KALIMANTAN BARAT

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Tafsir al-Quran adalah bagian penting dari studi tentang al-Quran. Al-Quran merupakan kitab suci umat Islam yang berisi petunjuk dan pedoman hidup yang sangat penting. Oleh karena itu, memahami isi dan makna al-Quran melalui tafsir sangat penting bagi umat Islam. Dalam konteks ini, buku metodologi tafsir dapat memberikan panduan dan refrensi bagi para pembaca untuk melakukan tafsir al-Quran secara benar dan komprehensif.

Dalam melakukan tafsir al-Quran, terdapat berbagai metode yang digunakan. Setiap metode memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing. Oleh karena itu, buku metodologi tafsir ini ingin memberikan penjelasan dan pemahaman yang lebih luas terhadap berbagai metode tersebut.

Beberapa ayat al-Quran memiliki makna yang kompleks dan membutuhkan penjelasan yang lebih mendalam. Oleh karena itu, buku ini ingin memberikan penjelasan yang lebih mendalam terhadap ayat-ayat tersebut agar pembaca dapat memahami makna yang terkandung di dalamnya.

Tafsir al-Quran juga dapat dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya dan sejarah di mana ayat-ayat tersebut diturunkan. Oleh karena itu, penulis ingin memberikan pemahaman yang lebih luas terhadap konteks-konteks tersebut agar pembaca dapat memahami makna ayat-ayat tersebut secara lebih komprehensif.

Muhammad Arkoun, seorang pemikir Aljazair kontemporer, menulis bahwa: "Al-Quran memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tak terbatas. Kesan yang diberikan oleh ayat-ayatnya mengenai pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud adalah mutlak. Dengan demikian ayat selalu terbuka (untuk interpretasi) baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.[1]

Dalam buku ini penulis juga menawarkan satu metode baru dalam menafsirkan ayat al-Quran yakni dengan metode strategis atau *manhaj al-Tafsir al-Laiqah.* Penulis menganalisa dari berbagai metode penafsiran yang ada bahwa tidak mungkin seorang Mufasir menafsiri teks al-Quran dengan pendekatan satu metode baik *tahlili, ijmali, maudhu'i* atau *muqarin*, namun menggabungkan keseluruhan metode tersebut dengan mengambil makna atau penafsiran strategis (*al-Tafsir al-Laiqah*) agar hasil penafsiran yang diproduksi oleh Mufasir berdampak kemaslahatan untuk umat.

Kebermanfaatan hasil produk tafsir dinilai dari efek kemaslahatan yang timbul dikalangan umat setelah penafsiran tersebut diamalkan oleh umat, maka mau tidak mau sang Mufasir akan selalu berpikir strategis dalam menafsirkan ayat al-Quran. Al-Laiqah dimaksud adalah bahwa dasar pemikiran

[1] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2002), 72.

Mufasir yang menjadi frame cara berpikirnya bersifat strategis agar hasil penafsiran berdampak maslahat umat dalam kehidupan dan kemanusiaan. Maka tidak heran jika seorang Mufasir bisa saja berpindah pada sumber referensi yang kontra produktif dengan ideologi masyarakatnya, seperti yang dilakukan oleh prof. Quraish Shihab ketika mengutip tafsir al-Mizan fi 'ulumil Quran karya Syeikh Tabaththaba'i.

Quraish Shihab melakukan rendom referensi dan rendom metologi tanpa terikat dengan satu metode pendekatan dan bebas dalam mensitasi berbagai sumber. Cara ini berorientasi pada visi kemaslahatan bagi umat, apa saja pendekatannya, dari manapun sumber datanya yang mungkin dilakukan asalkan mendatangkan kemaslahatan maka boleh dilakukan hal ini adalah cara strategis (*manhaj al-Tafsir al-Laiqah*). Mengkolaborasikan seluruh metodologi yang ada didasari oleh kemampuan berbagai aspek mufasir agar dapat menghasilkan penafsiran baru untuk kemaslahatan adalah metode strategis yang tak dapat dihindari oleh setiap mufasir, selama niat melakukan penafsiran strategis tersebut didasari oleh niat yang tulus karena Allah Swt untuk kemaslahatan kemanusiaan di bumi.

Berpikir strategis bisa saja disebabkan karena keterbatasan kemampuan manusia secara alami namun memiliki aspek-aspek dasar dalam penafsiran seperti penguasaan bahasa Arab dengan

seluruh kaidah bahasa, mengerti *asbab al-Nuzul*, memahami muhkamat mustasyabihat, *'Am* dan *khas* dan seluruh ilmu ulumul Quran, namun kelemahan yang dimiliki oleh seorang mufasir akan mendorongnya ke pada cara berpikir strategis (*al-Laiqah*) sehingga ia dapat memproduksi sebuah penafsiran ayat tanpa harus terpenjara dengan asumsi bahwa mufasir adalah orang yang sempurna. Allah Swt telah memberikan kemudahan bagi manusia untuk menta'wil dan memahami al-Quran sehingga siapapun secara ilhami dapat memahaminya dengan petunjukNya (*walaqad yassarnal Qurana li al-Dzikr fahal min mudzakkir*).

Dalam temuan penulis misalnya, Buya Hamka cenderung monogami dalam menafsiri ayat-ayat Poligami, hal ini tidak bisa dilepaskan dari gaya berpikir Buya Hamka yang strategis di mana beliau tinggal dengan masyarakat monogami terlebih budaya minang yang sedikit berbeda dengan budaya masyarakat melayu lainnya. Dapat dibayangkan jika model penafsiran Buya Hamka cenderung berideologi poligami dengan kultur minang terkait tata cara perempuan dapat melamar laki-laki maka akan memporak porandakan sistem budaya minang. Maka paradigma Buya Hamka berdasarkan paradigma strategis agar hasil penafsiran menjadi maslahat buat umat di sekitarnya.

Baik Quraish Shihab, Buya Hamka maupun mufasir sekelas Ibn Ashur (penulis tafsir *al-Tahrir wa al-Tanwir*) memproduksi penafsirannya dengan visi kemaslahatan sehingga mau tidak mau ia akan melakukan cara yang memungkinkan ia lakukan. Hal ini disebut cara strategis (*manhaj al-Tafsir al-Laiqah*).

Arqoun juga mendorong agar setiap orang tidak melakukan kooptasi terhadap pemaknaan ayat al-Quran dengan membiarkannya berada di awang-awang siapapun dapat membacanya sesuai pandangan dan caranya. Itu artinya Arqoun meyakini setiap mufasir akan bersikap strategis baik cara, pendekatan ataupun paradigma yang ia miliki keseluruhannya menjadi bagian dari metode tafsir *al-Laiqah* yang dimaksud penulis buku ini.

B. Tujuan Penulisan

Tujuan penulisan buku metodologi tafsir al-Quran ini untuk memberikan panduan dan pedoman serta refrensi bagi para pembaca dalam melakukan tafsir al-Quran secara benar dan komprehensif. Selain itu, tujuan lain dari penulisan buku metodologi tafsir antara lain:

1. Memberikan pemahaman yang lebih luas terhadap berbagai metode dalam melakukan tafsir al-Quran. Dalam buku metodologi tafsir, penulis menjelaskan secara detail berbagai

metode yang digunakan dalam tafsir al-Quran dari zaman Rasulullah hingga zaman moderen kontemporer.

2. Memberikan penjelasan yang lebih mendalam terhadap ayat-ayat al-Quran yang memiliki makna yang kompleks dan membutuhkan pemahaman yang lebih luas. Dalam buku ini penulis memberikan penjelasan dan interpretasi terhadap ayat-ayat tersebut agar pembaca dapat memahami makna yang terkandung di dalamnya.
3. Membantu para pembaca untuk memahami syarat menjadi seorang Mufasir dan sumber-sumber apa saja yang digunakan dalam penafsiran al-Quran.
4. Menjelaskan aliran-aliran atau corak tafsir yang digunakan dalam melakukan tafsir al-Quran beserta contohnya.

Dengan adanya buku metodologi tafsir dihadapan pembaca, diharapkan pembaca dapat memahami dan mengembangkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang isi dan makna al-Quran serta dapat melakukan tafsir al-Quran secara benar dan tepat.

C. Peta Konsep

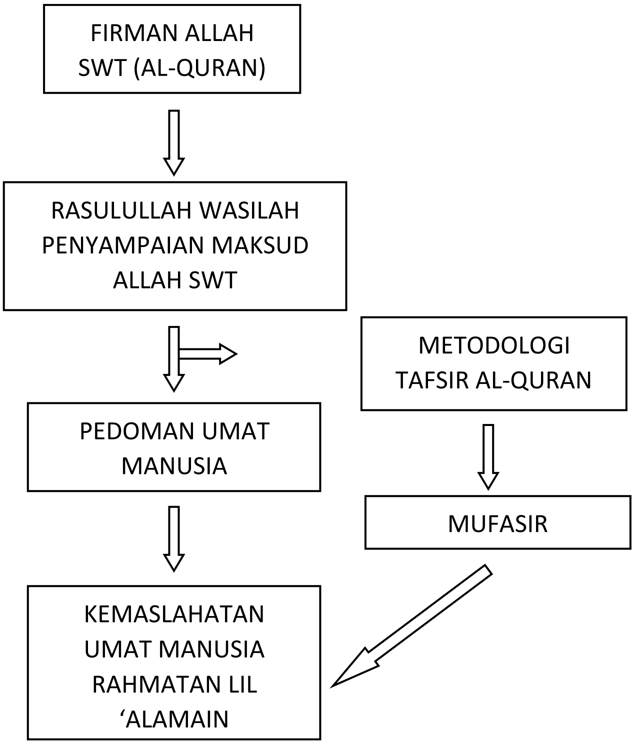
Sasaran pembaca buku metodologi tafsir ini adalah para peneliti, mahasiswa, dan umat Islam yang ingin memahami dan mempelajari tafsir al-Quran secara lebih mendalam. Selain itu, sasaran pembaca buku metodologi tafsir juga meliputi:

1. Para pembaca yang ingin mempelajari berbagai metode dalam melakukan tafsir al-Quran. Buku metodologi tafsir ini dapat menjadi panduan yang sangat berguna bagi mereka yang ingin memahami dan mengembangkan pemahaman tentang berbagai metode dalam tafsir Al-Quran.
2. Para pembaca yang ingin memahami ayat-ayat al-Quran yang memiliki makna yang kompleks dan membutuhkan penjelasan yang lebih mendalam. Buku metodologi tafsir dapat memberikan penjelasan dan interpretasi yang lebih komprehensif terhadap ayat-ayat tersebut.
3. Para pembaca yang ingin memahami konteks sosial, budaya, dan sejarah di mana ayat-ayat al-Quran diturunkan. Buku metodologi tafsir dapat membantu para pembaca untuk memahami konteks tersebut dan dapat memberikan pemahaman yang lebih luas terhadap makna dan interpretasi dari ayat-ayat tersebut.
4. Para pembaca yang ingin mempelajari kaidah-kaidah tafsir yang digunakan dalam melakukan tafsir al-Quran. Buku metodologi tafsir dapat memberikan penjelasan dan pemahaman yang lebih komprehensif tentang kaidah-kaidah tersebut.

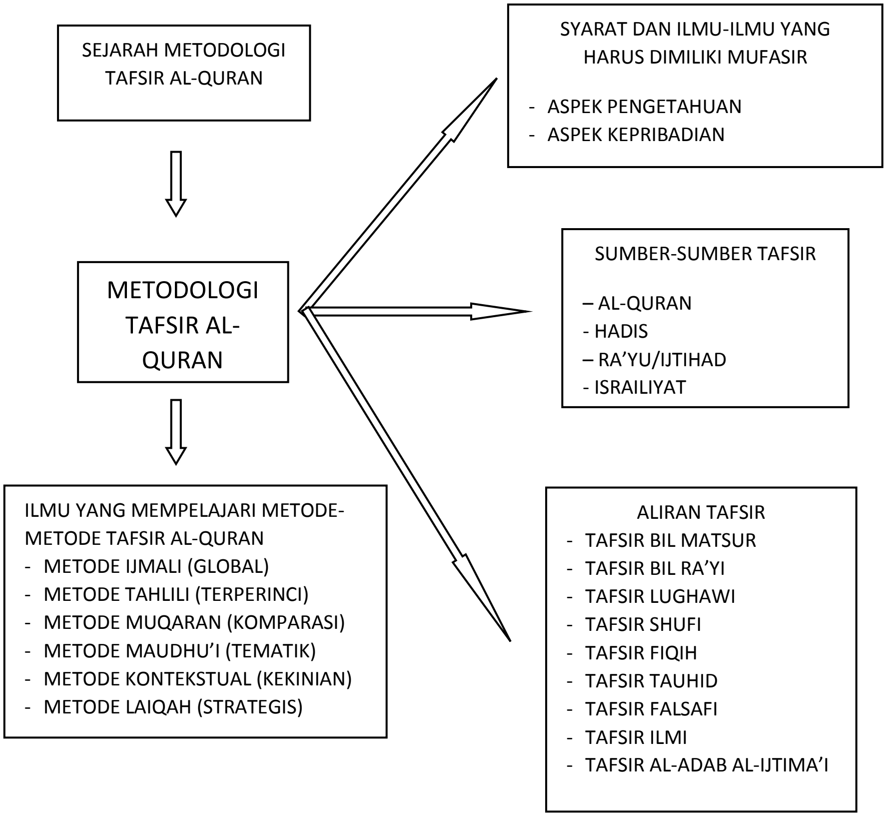
Dengan demikian, buku ini dapat menjadi sumber referensi yang sangat berguna bagi para pembaca yang ingin mempelajari

dan memahami al-Quran secara lebih mendalam dan komprehensif

Adapun peta konsep yang penulis tulis untuk memudahkan pembaca memahami kedudukan metodologi penafsiran al-Quran di buku refrensi ini:



Peta Kosep Metodologi tafsir al-Quran



BAB II

PENGERTIAN DAN SEJARAH METODOLOGI TAFSIR AL-QURAN

A. Pengertian Metodologi Tafsir

Secara etimologi, kata *metode* berasal dari bahasa Yunani *methodos*, yang berarti cara atau jalan. Dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis *method*, dan bahasa Arab menerjemahkannya dengan *thariqat* dan *manhaj*. Dalam bahasa Indonesia, kata tersebut mengandung arti: cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud; cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan. Adapun metodologi adalah ilmu tentang metode.[2]

Sedangkan kata *tafsir* secara etimologi berasal dari kata الفسر "menyingkap sesuatu yang tertutup" atau "menampakkan makna yang *ma'qul* (abstark)", dan atau الفسر menampakan benda pada penglihatan mata, dan atau التفسير menyingkapkan sesuatu maksud *lafadz* yang musykil dan pelik. Menurut az-Zarkasy, secara bahasa *tafsir* berasal dari *mashdar* "*tafsirah*", yaitu sampel air yang dipakai dokter untuk diamati. Sebagaimana dokter dengan mengamati sampel tersebut dapat menemukan penyakit pasien, demikian pula mufasir menyingkapkan persoalan ayat, cerita, dan maknanya, serta penyebab turunnya. Dengan demikina tafsir adalah upaya

---

[2] Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. Ke-1 (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), hlm. 580-581; Poerwadaminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, cet. Ke-9 (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), hlm. 649.

untuk menyingkapkan maksud yang tersembunyi lewat kata, serta mengurai sesuatu yang bertahan untuk dipahami melalui kata.[3]

Secara terminologi kata *tafsir* berarti ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw. Dan menjelaskan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya, mengurai-kannya dari segi bahasa, nahwu, sharaf, ilmu bayan, ushul fiqh dan ilmu qira'at, untuk mengetahui sebab-sebab turunnya dan nasikh-mansukh.[4]

Kata *tafsir* dalam al-Quran diungkap pada surat al-Furqon ayat 33:

وَلَا يَأْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنٰكَ بِالْحَقِّ وَاَحْسَنَ تَفْسِيْرًاۗ

"Tidaklah mereka datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, kecuali Kami datangkan kepadamu kebenaran dan penjelasan yang terbaik."

Disimpulkan bahwa metodologi tafsir ialah sebuah disiplin ilmu tentang cara yang teratur atau tersistematis untuk memahami arti dan pesan al-Quran yang hanya diturunkan kepada nabi Muhammaad Saw. Metodologi tafsir al-Quran ini mencakup berbagai metode dalam memahami makna al-Quran.

---

[3] Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Quran: Kritik Terhadap Ulumul Quran* (terj. Khoiron Nahdliyyin), cet. Ke-2 (Yogyakarta: Lkis, 2002), hlm. 284.

[4] Tinggal Purwanto, *Pengantar Studi Tafsir Al-Quran*, (Yogyakarta: Adab Prss, 2013), hlm. 40.

Menurut Prof. Dr. Hamka dalam bukunya Tafsir al-Azhar[5], ia menjelaskan bahwa ada dua metode penafsiran al-Quran, yaitu:

1. Metode penafsiran al-Quran *bil Ma'tsur* (berdasarkan riwayat): Metode ini mencari pemahaman ayat-ayat al-Quran berdasarkan riwayat atau hadis. Dalam bukunya, Prof. Dr. Hamka mengatakan, "Metode ini menjadikan hadis sebagai penyinari dan penjelas ayat-ayat al-Quran yang tidak jelas maksud dan tujuannya."
2. Metode penafsiran al-Quran *bil Ra'yi* (berdasarkan pemikiran): Metode ini mencari pemahaman ayat-ayat al-Quran berdasarkan pemikiran atau penalaran. Prof. Dr. Hamka mengatakan, "Metode ini menjadikan akal sebagai kaca mata dan sarana untuk memahami maksud dan tujuan ayat-ayat al-Quran."

Sedangkan menurut Prof. Dr. M. Quraish Shihab dalam bukunya Tafsir al-Mishbah[6], ia menjelaskan bahwa metode penafsiran al-Quran sebagai berikut:

1. Metode penafsiran al-Quran *bil Ma'tsur* (berdasarkan riwayat): Metode ini mencari pemahaman ayat-ayat al-Quran berdasarkan riwayat atau hadis. Menurut Prof. Dr. M. Quraish

[5] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2018), hlm. 33-34.

[6] Shihab, M. Q, Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hlm. 55-57.

Shihab, "Penafsiran bil Ma'tsur memiliki arti bahwa penafsiran ayat-ayat al-Quran dilakukan dengan merujuk pada nash-nash (teks-teks) al-Quran lainnya dan hadis-hadis yang berkaitan dengan ayat tersebut."

2. Metode penafsiran al-Quran *bil Ra'yi* (berdasarkan pemikiran): Metode ini mencari pemahaman ayat-ayat al-Quran berdasarkan pemikiran atau penalaran. Prof. Dr. M. Quraish Shihab mengatakan, "Metode penafsiran *bil Ra'yi* mengandalkan kemampuan dan kecerdasan manusia dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Quran."
3. Metode penafsiran al-Quran *bil Ijtihad* (berdasarkan upaya intelektual): Metode ini mencari pemahaman ayat-ayat al-Quran berdasarkan upaya intelektual. Menurut Prof. Dr. M. Quraish Shihab, "Metode penafsiran *bil Ijtihad* adalah metode yang mengandalkan usaha intelektual dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan cara merujuk pada prinsip-prinsip dasar al-Quran serta memperhatikan aspek-aspek sosial, sejarah, dan lingkungan tempat al-Quran diturunkan."

Berbeda yang dipetakan oleh Ridlwan Nasir, ia memetakkan metode tafsir menjadi empat beserta dengan cabang perinciannya, sebagaimana berikut:[7]

[7] Ridlwan Nasir, *Teknik Pengembangan Metode Tafsir Muqarin dalam Perspektif Pemahaman al-Quran*, (Surabaya: Fak Syari'ah IAIN Sunan Ampel, 1997), hlm. 5-7.

1. Metode tafsir ditinjau dari segi dominasi sumber ada tiga macam, yaitu:
   a. Tafsir *bil Ma'tsur* atau *bil Riwayah* atau *bil Manqul*, yaitu penafsiran al-Quran yang berdasarkan al-Quran, hadis, perkataan Sahabat dan Tabi'in.
   b. Tafsir *bil Ra'yi* atau *bil Dirayah* atau *bil Ma'qul*, yaitu penafsiran yang didasarkan pada ijtihad dan pemikiran mufasir.
   c. Tafsir *bil Isyari* yaitu perpaduan antara tafsir *bil Manqul* dan *bil Ma'qul*.
2. Metode tafsir ditinjau dari segi cara penjelasannya ada dua macam, yaitu:
   a. Metode *bayani* atau metode deskripsi yaitu cara menafsirkan ayat-ayat al-Quran hanya dengan memberikan keterangan secara deskripsi tanpa membandingkan riwayat atau pendapat dan tanpa menilai atau men-tarjih antar sumber.
   b. Metode tafsir *muqaran* atau komparasi, yaitu membandingkan ayat dengan ayat yang berbicara masalah yang sama, ayat dengan hadis, dan antara mufasir dengan menonjolkan segi perdebatan.
3. Metode tafsir ditinjau dari segi keluasan penjelasannya, ada dua macam yaitu:

a. Metode tafsir *ijmali*, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Quran secara global yakni tidak mendalam serta tidak berpanjang lebar.

b. Metode tafsir *tahlili* yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Quran secara mendetail atau rinci, dengan uraian-uraianyang cukup jelas dan terang.

4. Metode tafsir ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan, ada 3 macam, yaitu:

   a. Metode Tafsir *tahlili*, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan cara urut dan tertib sesuai urutan ayat dan surat dalam mushaf.

   b. Metode Tafsir *maudhu'i*, yaitu menafsirkan dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang sesuai dengan judul atau topik tertentu.

   c. Metode Tafsir *nuzuli*, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Quran sesuai dengan urutan turunya surat dalam al-Quran.

Menurut Prof. Dr. Nasr Hamid Abu Zayd[8], seorang ahli tafsir asal Mesir, ia menyatakan bahwa metodologi penafsiran al-Quran haruslah memperhatikan konteks sosial, politik, dan budaya pada saat ayat-ayat al-Quran turun. Ia mengatakan, "Tafsir harus

---

[8] Abu Zayd, N. H, *Mafhum al-nass: Dirasah fi 'ulum al-Quran*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1999), hlm. 120-125.

mempertimbangkan konteks budaya, sosial, dan historis, serta memperhatikan fungsi dan peran ayat-ayat Al-Quran dalam masyarakat pada saat itu."

Prof. Dr. Muhammad Syahrur[9], seorang ahli tafsir asal Suriah, mengemukakan bahwa metodologi penafsiran al-Quran haruslah memperhatikan konteks linguistik, sejarah, dan sosial budaya. Ia mengatakan, "Tafsir harus memperhatikan konteks linguistik dan sejarah ayat-ayat al-Quran, serta konteks sosial budaya masyarakat pada saat itu."

Dr. Mustafa Siba'i[10], seorang ahli tafsir asal Mesir, mengemukakan bahwa metodologi penafsiran al-Quran haruslah memperhatikan aspek-aspek gramatikal, semantik, dan pragmatik ayat-ayat al-Quran. Ia mengatakan, "Tafsir harus memperhatikan aspek gramatikal, semantik, dan pragmatik ayat-ayat al-Quran untuk memahami makna dan pesan yang terkandung di dalamnya."

Prof. Dr. Mohammad Hashim Kamali[11], seorang ahli tafsir asal Malaysia, mengemukakan bahwa metodologi penafsiran al-Quran haruslah memperhatikan prinsip-prinsip etika dan

---

[9] Syahrur, M., *Al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah mu'asirah*, (Beirut: Dar al-Saqi, 2006), hlm. 290-295.

[10] Siba'i, M., *Al-Madkhal li Dirasat al-Quran* (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), hlm. 365-370.

[11] Kamali, M. H. *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008), hlm. 172-175.

moralitas. Ia mengatakan, "Tafsir harus memperhatikan prinsip-prinsip etika dan moralitas yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran untuk membentuk karakter dan kepribadian yang baik bagi umat manusia."

Dari berbagai pendapat di atas penulis menyimpulkan bahwa metodologi tafsir al-Quran merupakan ilmu yang mempelajari tata cara memahami ayat-ayat al-Quran agar mengerti maksud dari firman Allah Swt untuk kemaslahatan kehidupan.

B. Sejarah Perkembangan Metodologi Penafsiran Al-Quran

Perkembangan metodologi penafsiran al-Quran dapat dibagi ke dalam beberapa periode sejak masa awal kemunculan Islam hingga saat ini. Berikut adalah sejarah perkembangan metodologi penafsiran al-Quran beserta periodenya[12]:

1. Periode Nabi Muhammad dan para sahabat (abad ke-7 Masehi)

   Pada periode ini, penafsiran al-Quran dilakukan langsung oleh Nabi Muhammad dan para sahabat yang langsung mendengar penjelasan dari Nabi Muhammad. Metodologi penafsiran pada periode ini lebih berfokus pada pemahaman makna dan tujuan dari ayat-ayat al-Quran secara langsung dari Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Karena para sahabat

[12] Sardar, Ziauddin, dan Merryl Wyn Davies, "*Why Do People Believe in God?*" (Oxford: OneWorld Publications, 2011), hlm. 132-133.

memahami bahasa Arab yang menjadi bahasa pengantar al-Quran.

Metode yang digunakan masih bersifat global. Husain adz-Dzahabi menyatakan bahwa sudah menjadi tabi'at nabi Muhammad Saw dalam memahami al-Quran secara global dan terperinci, setelah Allah Swt membebaninya dengan hafalan dan keterangan.[13]

Ketika para sahabat mencoba menafsirkan al-Quran mereka menggunakan metode *munasabat* yakni metode mengumpulkan sebagian ayat dengan ayat yang lain agar ayat-ayat ringkas dapat dibantu penejelasannya dengan ayat yang panjang; ayat global dapat dipahami dengan ayat yang terperinci.[14] Metode *munasabat* adalah metode yang menggali hubungan dalam al-Quran. Hubungan yang dicari adalah relevansi antara ayat dengan ayat dan surah dengan surah.[15] Contohnya seperti ayat-ayat yang mengandung unsur perbandingan (al-tanzir) dapat dilihat antara surah al-Anfal ayat 5 dengan ayat sebelumnya, yaitu:

[13] Muhammad Husain adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasirun*, Juz I, (1976), hlm. 31.
[14] Ibid, hlm. 34.
[15] Fauzul Iman, *Munasabah al-Quran*, (t.tp: Ju rnal Al-Qalam, 1997), hlm. 47.

أُولَٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (QS. Al-Anfal: 4)

كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ (QS. Al-Anfal: 5)

Munasabat antara kedua ayat di atas tergambar oleh adanya perbandingan antara ketidakrelaan para sahabat terhadap harta rampasan yang dibagi oleh Rasul dengan keengganan keluar rumah untuk berjihad. Padahal dalam kedua perbuatan itu mengandung arti kemenangan pertolongan, perolehan harta rampasan dan kebangkitan Islam.

Munasabat ayat dengan ayat mengandung unsur perlawanan (al-audaddah) terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 6 dengan ayat sebelumnya:

أُولَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

(QS. Al-Baqarah: 5)

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

(QS. Al-Baqarah: 6)

Dalam kedua surah itu masing-masing dijelaskan sifat orang kafir. Surah al-Baqarah ayat 6 menjelaskan karakter orang kafir yang suka membangkang peringatan Tuhan,

sedangkan dalam surah sebelumnya (al-Baqarah, ayat 5) dijelaskan karakter kaum beriman yang selalu patuh dan mendapat keberuntungan. Pertentangan ini dimaksudkan untuk mengikat perintah al-Quran dan mengamalkannya serta motivasi untuk beriman.[16]

Para sahabat juga menggunakan metode *bayan* yakni apabila salah seorang sahabat mendapat kesukaran tentang satu ayat dalam al-Quran, penafsirannya dikembalikan kepada Rasulullah dan beliau menjelaskan ayat-ayat yang tersembunyi maknanya.[17]

Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa Rasulullah Saw menjelaskan kepada para sahabat seluruh makna yang terdapat dalam al-Quran, sebagaimana Rasulullah menerangkan *lafadznyai.* Beberapa alasan yang diajukan oleh Ibn Taimiyah adalah sebagai berikut:

a. Firman Allah Swt dalam QS. an-Nahl: 44 "*Dan Kami turunkan kepadamu al-Quran agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan.*"

---

[16] Fauzul Iman, *Munasabah al-Quran*, (t.tp: Ju rnal Al-Qalam, 1997), hlm. 50.

[17] Tinggal Purwanto, *Pengantar Studi Tafsir Al-Quran*, (Yogyakarta: Adab Prss, 2013), hlm. 12.

b. Apabila mereka (para sahabat) belajar al-Quran dari nabi Muhammad Saw sebanyak sepuluh ayat misalnya, mereka juga mempelajari pengertiannya.
c. Mempelajari suatu kitab ilmu pengetahuan tidak mungkin dilakukan tanpa mempelajari penjelasan yang terkandung di dalamnya. Hal ini adalah kebiasaan orang yang berilmu dalam menyajikan buku yang ditulisnya.
d. Penjelasan Rasulullah Saw yang belum beliau sampaikan hingga wafat adalah ayat tentang riba.[18]

Para sahabat juga menggunakan metode *ijtihad* apabila sahabat tidak mendapatkan penjelasan dari al-Quran dan sunah untuk memperoleh pemahaman. Proses ijtihad dilakukan untuk mengetahui yang *pertama*, mengetahui makna letak bahasa dan rahasianya, *kedua*, mengetahui kebiasaan bangsa Arab, *ketiga*, mengetahui keadaan orang Yahudi dan Nasrani di Jazirah Arab ketika turunnya al-Quran, dan *keempat*, membuka wawasan yang luas dalam rangka melakukan analisis.[19]

Metode *qishah ahl al-kitab* juga digunakan para sahabat apabila tidak menemukan penjelasan dari al-Quran dan

[18] Muhammad Husain adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufasirun*, Juz I, (1976), hlm. 50.
[19] Ibid, hlm. 57-58.

sunah. Penjelasan-penjelasan tentang ayat al-Quran yang sesuai dengan Taurat dan Injil diambil dari keterangan orang Yahudi dan Nasrani, akan tetapi itu terbatas yang berkesesuaian. Di antaranya, cerita-cerita para Nabi yang berkaitan dengan uamt-umat yang terdahulu. Demikian pula, ajaran-ajaran al-Quran yang terdapat dalam Injil seperti lahirnya Isa Ibnu Maryam dan mukjizatnya. Jika tidak ada kaitannya dan tidak sesuai dengan ajaran al-Quran maka tidak akan dijadikan sebagai sumber penafsiran.[20]

Adapun Mufasir di era sahabat yakni Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ud, Ali bin Thalib, Ubay ibn Ka'ab, Zaid ibn Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, Abdullah ibn Zubair, Anas ibn Malik, Abu Hurairah, ibn Umar, Jabir ibn Abdullah, Abdullah ibn 'Ash, dan Aisyah.[21]

2. Periode Tabi'in (abad ke-8-9 Masehi)

Setelah masa Nabi Muhammad dan para sahabat, periode Tabi'in dianggap sebagai generasi penerus yang menerima pengetahuan dari para sahabat. Pada periode ini, terjadi penyebaran ajaran Islam ke berbagai wilayah yang berbeda, sehingga muncul berbagai metode penafsiran yang berbeda. Salah satu tokoh penting pada periode ini adalah Ibn Abbas,

[20] Ibid, hlm. 61.
[21] Ibid, hlm. 93.

sepupu Nabi Muhammad, yang dianggap sebagai salah satu ahli tafsir terkemuka.

Tabi'in juga menggunakan metode *munasabat* yakni mencari ayat yang dapat menjelaskan secara terperinci dari makna ayat yang ingin dipahami. Mereka menyimpulkan ayat-ayat secara berulang-ulang dengan menghadapkan sebagian ayat dengan ayat yang lain, agar ayat-ayat yang diringkas dan dapat dibantu penjelasannya dengan ayat yang panjang. Ayat *mutlaq* dapat ditafsirkan dengan yang *muqayyad*, yang umum dengan yang tertentu.

Selain metode munasabat para tabi'in juga menggunakan metode *istinbath* yakni menyimpulkan apa yang diduga berbeda, seperti penafsiran tentang penciptaan Adam, yang dijadikan *turab*, *thin*, *hamain masnun* dan *shalshalin*, yang menurut mereka hal ini disebutkan sebagai unsur-unsur utama yang dilalui dalam proses penciptaan Adam, yang pada proses permulaan dijadikannya hingga ditiupkan ruh padanya.[22]

Tabi'in juga menggunakan metode *qira'at* dalam menafsirkan ayat yakni bacaan lain mengandung pengertian yang lain pula dalam suatu kalimat. Sebagian *qira'at* dianut

[22] W. Mongtgomery Watt, *Islamic Survey VIII: Bell's Introduction to the Quran*, (Edinburgh University, 1970), hlm. 184-195.

berbeda dengan *qira'at* yang lainnya dalam pengucapnnya, tetapi sama dalam pemaknaannya.

Metode tafsir *bil Ma'tsur* menjadi paling dominan dan berlaku umum di zaman tabi'in. Metode ini merujuk pada periwayatan hadis yang diterima tabi'in dari para sahabat. Selain itu tabi'in juga menggunakan metode tafsir *bil Ra'yi* yakni penafsiran yang diambil dari *atsar* sahabat, yaitu riwayat hasil ijtihad para sahabat sendiri yang sampai kepada para tabi'in. Para tabi'in juga menggunakan metode yang sama pada masa sahabat yakni metode *qishah ahl al-kitab* dan metode *ijtihad.*

Adapun mufasir di era tabi'in yang berada di Makkah yakni Abdullah ibn Abbas, Sa'id Ibn Jubair, Mujahid, Ikrimah, Thawus bin Kisan al-Yamani dan Atha bin Abi Rabbah. Mufasir yang berada di Madinah adalah Zaid Ibn Aslam, Abu 'Aliyah dan Muhammad Ibn Ka'ab al-Qurzhi. Mufasir tabi'in yang berada di Basrah/irak adalah Alqamah Ibn Qais, Masruq, al-Aswad ibn Yazid, Murrah al-Hamdani, Amir as-Sa'bi, Hasan al-Basri dan Qatadah Ibn Di'amah as-Sudusi.[23]

[23] Tinggal Purwanto, *Pengantar Studi Tafsir Al-Quran*, (Yogyakarta: Adab Prss, 2013), hlm. 25.

3. Periode Ahli Hadis (abad ke-8-10 Masehi)

    Pada periode ini, metode penafsiran lebih banyak didasarkan pada pemahaman terhadap hadis, yaitu ucapan, perbuatan, dan persetujuan dari Nabi Muhammad. Metodologi penafsiran pada periode ini lebih memperhatikan sumber-sumber terkait hadis dan mempelajari makna dan konteks hadis yang terkait dengan ayat-ayat al-Quran.

4. Periode Ahli Ra'yi (abad ke-9-10 Masehi)

    Periode ini ditandai dengan munculnya berbagai metode penafsiran yang berdasarkan pada pemikiran dan ijtihad dari para ulama. Metodologi penafsiran pada periode ini lebih banyak berfokus pada pemahaman makna dan konteks ayat-ayat Al-Quran berdasarkan analisis akal dan logika.

5. Periode Klasik (abad ke-10-14 Masehi)

    Pada periode ini, metode penafsiran al-Quran semakin berkembang dan dipraktikkan secara luas. Metodologi penafsiran pada periode ini lebih banyak menggunakan pendekatan gramatikal, semantik, dan kajian konteks untuk memahami ayat-ayat Al-Quran. Tokoh-tokoh penting pada periode ini antara lain Al-Tabari, Al-Zamakhshari, dan Ibn Kathir.

6. Periode Modern-Kontemporer (abad ke-15 hingga sekarang)

Istilah *modern* (al-hadis) biasanya merujuk pada ssesuatu yang "terkini" dan yang baru, sementara istilah *kontemporer* (*al-Mu'ashir*) yang berarti pada masa kini. Kedua kata tersebut ada kemiripan atau sinonim. Dalam kamus *Cambridge Advanced Leaner's Dictionary*, Modern diartikan sebagai sesuatu yang dirancang atau dibuat dengan menggunakan ide-ide dan metode baru, mencari sesuatu untuk menemukan bentuk ekspresi baru dan menolak yang tradisional.[24]

Pada periode ini merupakan sebuah penafsiran yang didesain dengan menggunakan ide-ide dan metode baru, sesuai dinamika perkembangan tafsir di bawah pengaruh modernitas dan tuntutan era kekinian. Tafsir periode modern-kontemporer ini juga disebut dengan era reformatif, yang mencoba menciptakan formasi baru dalam metodologi tafsir, yang umumnya berbasis pada nalar kritis untuk mengkritisi produk-produk tafsir periode klasik yang dianggap tidak kompatibel lagi dengan tuntutan modernitas saat ini.

[24] *Cambridge Advanced Leaner's Dictionary*, Third edition (Cambridge: University Press, 2008).

BAB III

SYARAT DAN ILMU-ILMU YANG HARUS DIMILIKI MUFASIR

A. Aspek Pengetahuan

Seorang mufasir atau pakar tafsir al-Quran harus memiliki pengetahuan yang memadai dalam berbagai aspek, di antaranya:

1. Pengetahuan tentang bahasa Arab: Seorang mufasir harus menguasai bahasa Arab secara baik dan benar agar dapat memahami makna ayat-ayat al-Quran secara lebih dalam. Pengetahuan tentang tata bahasa, kosakata, serta idiom dan ungkapan yang umum digunakan dalam bahasa Arab juga sangat diperlukan.
2. Pengetahuan tentang sejarah dan budaya Arab: Sejarah dan budaya Arab sangat mempengaruhi penafsiran ayat-ayat al-Quran. Seorang mufasir harus memiliki pengetahuan yang memadai tentang sejarah dan budaya Arab pada masa turunnya al-Quran agar dapat memahami konteks dan latar belakang ayat-ayat tersebut.
3. Pengetahuan tentang ilmu tafsir: Seorang mufasir harus menguasai ilmu tafsir secara mendalam, termasuk berbagai metode dan teknik penafsiran ayat-ayat al-Quran.
4. Pengetahuan tentang ilmu hadis: Hadis atau sunah Nabi merupakan sumber utama dalam memahami al-Quran. Seorang mufasir harus memiliki pengetahuan yang memadai tentang ilmu hadis agar dapat mengaitkan ayat-ayat al-Quran dengan hadis-hadis terkait.

5. Pengetahuan tentang ilmu kalam: Ilmu kalam atau teologi Islam membahas tentang berbagai konsep dan doktrin Islam, seperti keesaan Tuhan, sifat-sifat-Nya, kehendak bebas manusia, dan sebagainya. Seorang mufasir harus memiliki pengetahuan yang memadai tentang ilmu kalam agar dapat memahami ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan konsep dan doktrin Islam.
6. Pengetahuan tentang ilmu sejarah: Sejarah Islam dan peradaban Islam juga mempengaruhi pemahaman terhadap ayat-ayat al-Quran. Seorang mufasir harus memiliki pengetahuan yang memadai tentang sejarah Islam agar dapat memahami konteks sosial, politik, dan budaya pada masa turunnya ayat-ayat al-Quran.

Dengan memiliki pengetahuan yang memadai tentang berbagai aspek tersebut, seorang mufasir dapat memberikan penafsiran yang lebih komprehensif dan berdasarkan metode yang terpercaya dalam memahami ayat-ayat al-Quran.

Menurut Shalah Abdul Fatah al-Khalidi aspek pengetahuan bagi seorang mufasir adalah sebagai berikut[25]:

[25] Al-Khalidi, Shalah Abdul Fatah, *Ta'rif al-Darisin bi Manahij at-Mufasirin*, (Dar al-Qalam: Damaskus, 2002), hlm. 53-60.

1. Pengetahuan tentang al-Quran

   Pengetahuan tentang al-Quran mencakup segala hal yang berkaitan dengan al-Quran seperti pengetahuan tentang hukum dan tema-tema yang terdapat di dalam al-Quran. Dr. Shaiah Abdul Fatah menambahkan bahwa pengetahuan tentang al-Quran harus dibuktikan dengan interaksi yang intens dengan al-Quran tersebut, yakni dengan membacanya minimal 1 juz perhari dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari.

2. Pengetahuan tentang sunah

   Ada lima fungsi sunah terhadap al-Quran, yaitu pertama: *Bayan ta'kid* maksudnya sunah menjelaskan hal yang sama dengan al-Quran. Seperti al-Quran menjelaskan yang berkaitan dengan keimanan, selanjutnya dalam sunah Nabi terdapat beberapa hadis yang juga menjelaskan tentang keimanan.

   Kedua: *Bayan tafshil*, maksudnya sunah memberikan rincian terhadap pernyataan yang terdapat dalam al-Quran, baik rincian itu bersifat teoritis ataupun bersifat praktis. Seperti al-Quran menyebutkan tentang perintah shalat, kemudian sunah merinci secara operasional, menjelaskan tentang tata cara, baik bacaan maupun gerakan.

Ketiga: *Bayan ta'yid*, maksudnya sunah mengikat atau membatasi makna ayat al-Quran yang bersifat mutlaq, misalnya al-Quran menyebutkan hukuman potong tangan bagi pencuri. Tangan disebutkan oleh ayat tanpa menyebut batasan, sehingga batasan tangan pencuri yang harus dipotong menjadi kabur, apakah sampai batasan bahu, siku, atau pergelangan?, kemudian dalam sunah terdapat penjelasan bahwa tangan yang dipotong sampai batasan pergelangan.

Keempat: *Bayan takhsis*, maksudnya sunah mengkhususkan atau memberi pengecualian terhadap pernyataan al-Quran yang bersifat umum. Misalnya, al-Quran mengharamkan bangkai dan darah. Selanjutnya sunah memberikan pengecualian dengan membolehkan memakan bangkai tertentu, yaitu ikan dan belalang, begitu juga memakan darah tertentu, yaitu hati dan limpa.

Kelima: *Bayan tasyri'* maksudnya sunah menentukan hukum baru yang tidak ditetapkan secara eksplisit oleh al-Quran. Sunah menambah informasi tentang makanan yang diharamkan, seperti sunah menyebutkan tentang larangan

memakan binatang yang bertaring dan binatang yang memiliki cakar.[26]

Dengan demikian, sunah memiliki kaitan yang sangat erat dengan al-Quran. Seseorang yang menafsirkan al-Quran harus memiliki pengetahuan yang luas terhadap sunah. Pengetahuan tentang sunah ini meliputi musthalah al-hadis, takhrij al-hadis, keadaan periwayat-periwayat hadis, kitab-kitab hadis, dan lain-lain.

3. Pengetahuan tentang sirah/sejarah kehidupan Rasulullah dan kehidupan para sahabatnya.

   Sejarah kehidupan Rasul sangat erat kaitannya dengan pemahaman al-Quran, karena bisa dikatakan bahwa kehidupan rasul merupakan penafsiran amaliyah terhadap al-Quran. Ummul Mukminin Aisyah menjelaskan bahwa akhlak Rasulullah adalah al-Quran. Selain itu, pengetahuan tentang kehidupan para sahabat juga merupakan cerminan pengamalan-pengamalan terhadap al-Quran.

4. Pengetahuan tentang sejarah al-Quran

   Pengetahuan tentang sejarah al-Quran meliputi pengetahuan tentang turunnya Jibril membawa wahyu kepada nabi sehingga mampu diketahui tata cara wahyu

[26] Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj, *Ushul al-Hadis Ulumuhu wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), hlm. 46-50.

turun dan kondisi lingkungan masyarakat, pengetahuan tentang klasifikasi ayat; makiyah atau madaniyah, *naskh mansukh*, *ahruf sab'ah*, dan lain-lain. Seorang mufasir juga harus menguasai sejarah penulisan, pengumpulan, dan pembukuan al-Quran, baik sejak masa Rasulullah, Abu Bakar al-Shiddiq, dan Usman bin Affan.

5. Pengetahuan tentang *qawa'id* tafsir

   Kaidah penafsiran merupakan aturan-aturan umum yang menjadi sarana dalam meng-istinbath-kan makna al-Quran dan cara-cara mengambil faedah dari makna yang dikandung al-Quran.[27]

   Pengetahuan tentang kaidah penafsiran ini sangat penting untuk dikuasai oleh mufasir, karena seseorang yang tidak berpedoman kepada kaidah-kaidah tersebut akan mampu membawa kepada kesalahan dalam menganalisa dan mengistinbathkan ayat al-Quran.

6. Pengetahuan tentang bahasa Arab

   Al-Quran telah diturunkan dengan bahasa Arab. Oleh karena itu, pengetahuan tentang bahasa Arab suatu hal yang sangat penting, dengan ilmu ini akan dapat diketahui

[27] Al-Sabti, Khalid Utsman, *Qawa'id al-Tafsir*, (Saudi Arabia: Dar ibn 'Affan, 1997), hlm. 30.

penjelasan kosa kata dan arti yang dikandungnya berdasarkan makna asalnya.

7. Pengetahuan tentang nahwu dan sharaf

Pengetahuan tentang nahwu dan i'rab sangat penting dalam menganalisa kosa kata ayat-ayat al-Quran, dengan ilmu nahwu dan i'rab ini dapat melihat perubahan-perubahan kosa kata al-Quran yang mana perubahan tersebut berpengaruh kepada makna kosa kata tersebut. Demikian juga pengetahuan tentang tashrif membawa kepada pemahaman yang tepat terhadap kosa kata tersebut.

8. Pengetahuan tentang *Balaghah*

Ada tiga bahasan dalam ilmu *balaghah*, yaitu: *ma'ani*, *bayan*, dan *badi'*. Ketiga cabang ilmu balaghah tersebut berguna untuk menjelaskan keistimewaan dan keindahan susunan bahasa Arab dan segi *kei'jazan* al-Quran. Ilmu *ma'ani*, dengan ilmu ini dapat diketahui kekhususan-kekhususan stuktur kalimat. Ilmu bayan, dengan ilmu ini dapat diketahui kekhususan-kekhususan kalimat dilihat dari segi makna yang ditunjukkan. Sedangkan Ilmu *badi'*, dengan ilmu ini akan diketahui segi-segi keindahan kalimat.

9. Pengetahuan tentang *Qira'at*

Qira'at merupakan tata cara mengungkapkan kalimat al-Quran yang berpegang kepada riwayat-riwayat tertentu.

Dengan ilmu ini dapat diketahui cara mengucapkan ayat-ayat Quran dan makhraj-makhraj huruf. Pengetahuan tentang qira'at menempati posisi yang pentng bagi mufasir, karena perbedaan bacaan antara satu dengan yang lain memberi pengaruh terhadap pemahaman ayat, apalagi ayat-ayat yang bermuatan hukum mampu menghasilkan hukum yang berbeda.

10. Pengetahuan tentang Akidah Islamiyah

    Seorang mufasir mesti memiliki pengetahuan tentang akidah islamiyah, yang meliputi dasar-dasar, pokok-pokok bahasan, persoalan-persoalan keimanan dan cakupannya, serta permasalahan-permasalahan lainnya seputar akidah islamiyah, karena akidah islamiyah menempati posisi sangat penting dalam Islam, sehingga segala hal yang menyangkut dengan akidah tidak boeh terjadi kesalahan-kesalahan dalam memahaminya.

11. Pengetahuan tentang Ushul Fiqh

    Al-Quran al-karim sebagai sumber utama syariat Islam biasanya menguraikan masalah-masalah secara garis besar dan tidak mencakup masalah-masalah yang timbul belakangan, karena masalah itu tidak akan habis-habisnya sesuai dengan kemajuan dalam segala lapangan kehidupan. Tentu saja akan selalu ada bermunculan masalah-masalah

baru yang belum pernah terjadi di zaman Rasulullah. Untuk menetapkan status hukum dalam masalah baru itu para ulama berijtihad dengan mendasarkan ijtihadnya kepada al-Quran, sunah, dan ijma'.

Dalam berijtihad untuk menetapkan hukum, haruslah mengetahui cara-cara mengistinbathkan untuk mengambil kesimpulan hukum, ini dikenal dengan ushul fiqh. Jadi, pengetahuan tentang ushul fiqh mutlak harus diketahui oleh seorang mufasir sebagai seorang yang menjelaskan makna yang dikandung oleh ayat al-Quran.

12. Pengetahuan sejarah Arab jahiliyah

Pengetahuan tentang kondisi masyarakat Arab sebelum Islam merupakan suatu hal yang cukup penting bagi seorang mufasir, karena al-Quran turun berawal dari kehidupan masyarakat Arab jahiliyah. Al-Quran menjelaskan budaya/kebiasaan mereka yang menyimpang atau kebiasaan yang baik dalam pandangan Islam. Oleh karena itu, bagi seorang mufasir pengetahuan tentang kondisi sosio-kultural masyarakat Arab jahiliyah penting untuk memahami ayat secara benar dan bagaimana realisasi ayat tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu dengan mengetahui kehidupan masyarakat Arab jahiliyah dapat melihat proses berangsur-angsurnya pengsyariatan.

13. Pengetahuan tentang sejarah orang-orang terdahulu

Al-Quran juga memberi informasi tentang kisah cerita-cerita umat terdahulu. Kemudian Allah menurunkan ajaran Islam melalui nabi Muhammad Saw sebagai penyempurnaan risalah umat terdahulu. Dalam ilmu ushul fiqh dikenal dengan *syar'u man qablana* (syariat orang-orang sebelum kita), maksudnya al-Quran yang merupakan sumber utama syariat Islam terdapat syariat yang masih melanjutkan dan melestarikan syariat umat terdahulu. Oleh karena itu, pengetahuan tentang umat-umat terdahulu penting untuk diketahui oleh seorang mufasir.

14. Pengetahuan tentang mazhab-mazhab pemikiran

Seorang mufasir juga dituntut untuk mengetahui aliran-aliran pemikiran, baik yang klasik seperti pemikrran orang-orang Yunani, Romawi, Persia dan lain-lain, maupun aliran pemikiran kontemporer, seperti aliran Syi'ah, materialisme, demokrasi, dan lain-ain.

15. Pengetahuan tentang Ilmu kontemporer

Pengetahuan tentang ilmu-ilmu kontemporer juga harus dimiliki oleh seorang mufasir, karena al-Quran walaupun sudah diturunkan sekitar 14 abad yang lalu, namun al-Quran juga memberi informasi tentang ilmu-ilmu

kontemporer. Seperti ilmu kedokteran, pertanian, perdagangan, perindustrian, perekonomian, dan lain-lain.

B. Aspek Kepribadian

Selain aspek pengetahuan, seorang mufasir atau pakar tafsir al-Quran juga harus memiliki aspek kepribadian yang memadai, di antaranya:

1. Taqwa: Taqwa atau ketakwaan kepada Allah merupakan hal yang sangat penting dalam memahami al-Quran. Seorang mufasir harus memiliki taqwa yang tinggi agar dapat menghindari kesalahan dalam penafsiran ayat-ayat al-Quran.
2. Ihsan: Ihsan atau berbuat baik juga harus dimiliki oleh seorang mufasir. Dalam hal ini, seorang mufasir harus memperhatikan adab-adab dalam menafsirkan al-Quran dan tidak mengambil kesimpulan secara sembarangan.
3. Kecerdasan emosional: Kecerdasan emosional atau *emotional intelligence* juga penting dalam memahami al-Quran. Seorang mufasir harus mampu mengendalikan emosinya.
4. Keterbukaan dan toleransi: Keterbukaan dan toleransi juga penting dalam memahami al-Quran. Seorang mufasir harus mampu membuka diri terhadap pandangan-pandangan

lain dan tidak terjebak dalam pemikiran sempit atau fanatisme agama.

5. Integritas dan kejujuran: Integritas dan kejujuran juga harus dimiliki oleh seorang mufasir. Seorang mufasir harus mampu memisahkan antara pandangan pribadi dan kebenaran dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran.

Dengan memiliki aspek kepribadian yang memadai, seorang mufasir dapat memberikan penafsiran yang objektif dan berdasarkan pada nilai-nilai kebenaran serta etika keilmuan yang tinggi.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

BAB IV

SUMBER-SUMBER TAFSIR

A. Al-Quran

Sumber tafsir terkait wahyu adalah nash (teks) al-Quran itu sendiri. Ayat-ayat al-Quran disebutkan sebagai wahyu (revelasi) yang diturunkan oleh Allah Swt kepada Nabi Muhammad Saw melalui perantaraan Malaikat Jibril.

Dalam konteks tafsir, wahyu tersebut diartikan sebagai pesan-pesan atau petunjuk-petunjuk yang diberikan oleh Allah Swt melalui ayat-ayat al-Quran kepada umat manusia. Oleh karena itu, sumber tafsir terkait wahyu adalah ayat-ayat al-Quran itu sendiri.

Para mufasir atau ahli tafsir menggunakan berbagai metode dan pendekatan untuk memahami wahyu atau pesan yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran. Metode-metode tersebut meliputi penggunaan bahasa Arab yang benar dan fasih, memahami konteks sejarah dan sosial saat ayat-ayat tersebut diturunkan, mengkaji aspek gramatikal, dan melakukan analisis makna dan implikasi ayat-ayat tersebut dalam kehidupan manusia.

Selain itu, para mufasir juga merujuk kepada riwayat dan hadis yang berkaitan dengan ayat-ayat al-Quran serta memperhatikan pemahaman para sahabat Nabi dan ulama terdahulu dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran. Namun, dalam melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran, para mufasir

selalu berpegang pada prinsip bahwa sumber utama dan otoritatif adalah al-Quran itu sendiri sebagai wahyu yang diturunkan oleh Allah Swt.

B. Hadis

Sumber kedua tafsir yakni hadis, para ulama merumuskan dan menjadikan fungsi utama dari hadis adalah *tabyan li al-Kitab, ta'kid, syarh al-Mubham, tafsil al-mujmal dan tausi'*. Sunah nabi merupakan ekponen faktual daripada nabi yang secara langsung berdialetika dengan al-Quran.[28]

Hadis-hadis yang dijadikan sumber tafsir yakni hadis-hadis yang merupakan komentar Rasulullah Saw, baik secara praksis maupun bayani, yang terekam dalam bab-bab tafsir kitab hadis, sebagaimana dinyatakan oleh al-Khulli[29] dalam kitabnya al-Tafsir: *Ma'alim Hayatihi wa manhajuh al-Yaum*. Sehingga tidak heran jika pada awal periode Islam, karya tafsir al-Quran masih bercampur dengan karya hadis dan sirah.[30]

Kemudian hadis-hadis yang dijadikan sumber tafsir al-Quran yakni hadis yang secara tersirat, yang menurut para sahabat waktu itu sesuai dengan pemahaman nabi. Tantangan terbesar

---

[28] Rahman F, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 2003).

[29] Al-Khulli, A, *Al-Tafsir: Ma'alim Hayatihi wa manhajuh al-yaum*, (T.tp.: Dar Mu'allimin, 1994).

[30] Mustaqim, A, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Quran dari Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003).

dalam menggunakan hadis untuk menjelasakan konteks al-Quran ialah bagaimana mengukur nilai epistemologis semua hadis yang dianggap menyajikan konteks yang dikehendaki.

C. *Ra'yu* atau Ijtihad

Sumber tafsir terkait *ra'yu* atau ijtihad adalah usaha pemikiran manusia dalam mengembangkan pemahaman dan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran. Dalam konteks tafsir, ra'yu atau ijtihad diartikan sebagai upaya manusia dalam mencari pemahaman atau penafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran yang tidak memiliki penjelasan yang jelas dan tegas dalam teks al-Quran.

Sumber utama dalam melakukan ra'yu atau ijtihad adalah al-Quran itu sendiri, karena al-Quran adalah sumber utama hukum Islam dan petunjuk hidup bagi umat manusia. Namun, dalam melakukan ra'yu atau ijtihad, para mufasir juga merujuk pada sumber-sumber lain yang dapat membantu dalam memahami ayat-ayat al-Quran, seperti hadis Nabi, riwayat para sahabat, karya-karya ulama terdahulu, dan pengalaman hidup.

Selain itu, para mufasir juga menggunakan metode-metode analisis, seperti metode gramatikal, historis, semantik, dan kontekstual, untuk mengembangkan pemahaman dan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran.

Namun, dalam melakukan ra'yu atau ijtihad, para mufasir harus memperhatikan beberapa prinsip penting, seperti memahami bahasa Arab dengan benar, memperhatikan konteks sejarah dan sosial saat ayat-ayat tersebut diturunkan, tidak bertentangan dengan nash (teks) al-Quran yang lain, dan mengikuti landasan hukum Islam yang telah ditetapkan.

Dalam melakukan *ra'yu* atau *ijtihad*, para mufasir juga harus memperhatikan adab-adab ilmiah dan berpegang pada nilai-nilai kebenaran serta etika keilmuan yang tinggi. Oleh karena itu, sumber tafsir terkait *ra'yu* atau *ijtihad* adalah pemikiran manusia yang didasarkan pada al-Quran dan sumber-sumber lain yang relevan, namun tetap memperhatikan prinsip-prinsip penting dalam melakukan penafsiran al-Quran.

D. *Israiliyat*

Sumber tafsir terkait *israilyat* adalah cerita-cerita atau legenda-legenda yang berkaitan dengan kebudayaan Yahudi atau Kristen. Dalam konteks tafsir, *israilyat* diartikan sebagai cerita-cerita yang berasal dari budaya Yahudi atau Kristen yang digunakan oleh para mufasir Muslim untuk menjelaskan ayat-ayat al-Quran.

Israilyat sering digunakan oleh para mufasir Muslim dalam memahami ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan kisah-kisah para nabi dan rasul dalam al-Quran, seperti kisah Nabi Musa,

Nabi Sulaiman, dan Nabi Isa. Namun, penggunaan israilyat dalam tafsir al-Quran tidak selalu diterima secara universal, karena cerita-cerita tersebut tidak selalu memiliki kebenaran dan dapat bertentangan dengan keyakinan Islam yang telah ditetapkan.

Oleh karena itu, dalam menggunakan israilyat dalam tafsir al-Quran, para mufasir harus memperhatikan beberapa prinsip penting, seperti memilih cerita-cerita yang benar dan relevan dengan konteks ayat-ayat al-Quran yang dijelaskan, tidak bertentangan dengan keyakinan Islam, dan tidak menyimpang dari nilai-nilai kebenaran dan akidah Islam.

Selain itu, penggunaan israilyat dalam tafsir al-Quran juga harus disertai dengan kritik dan evaluasi yang objektif, sehingga cerita-cerita tersebut tidak mempengaruhi pemahaman yang salah terhadap ayat-ayat al-Quran. Dalam hal ini, sumber tafsir terkait israilyat adalah cerita-cerita atau legenda-legenda yang berasal dari kebudayaan Yahudi atau Kristen, namun harus digunakan dengan hati-hati dan berdasarkan prinsip-prinsip penting dalam tafsir al-Quran.

BAB V

METODE-METODE PENAFSIRAN AL-QURAN

Metode penafsiran al-Quran yang dimaksud adalah cara menafsirkan al-Quran, baik yang dilandaskan pada penggunaan sumber penafsirannya, sistem dan keluasan penjelasan tafsir-tafsirnya maupun yang dilandaskan pada sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan. Ilmu yang mempelajari tentang metode-metode tafsir, dalam istilah ilmu tafsir dikenal sebagai *manhaj at-tafsir*.[31]

Secara global, menurut al-Farmawiy bahwa metode tafsir al-Quran yang selama ini dipergunakan oleh para mufasir terdiri atas empat macam metode tafsir, yaitu: metode *ijmali*, *tahlili*, *muqaran* dan *maudhu'i*.[32] Selain itu, ada juga metode tafsir kontekstual, seperti yang digagas oleh Fazlur Rahman yang pemikirannya kemudian dikembangkan oleh Abdullah Saeed.[33] Kelima metode tersebut akan dikemukakan dalam bab ini, meliputi pengertiannya, langkah-langkahnya, aplikasinya, kelebihan dan kekurangannya.

A. Metode Tafsir Ijmali

Metode tafsir *ijmali* dalam anggapan mayoritas pakarnya, ialah metode tafsir yang muncul mula-mula dalam historisitas perkembangan tafsir al-Quran. Hal ini berlandaskan pada zaman

---

[31] Wajidi Sayadi, *Pengantar Studi al-Quran dan Tafsir*, (Pontianak: IAIN Pontianak, 2014), hlm. 106.

[32] Abd al-Hayy al-Farmawiy, *al-Bidayah Fi al-Tafsir al-Maudhu'i Dirasah Manhajiyyah Maudhu'iyyah*, (Riyadh: Maktabah, 1976), hlm. 23.

[33] Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman," *Hermeneunik: Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 9, No. 1, (2015), hlm. 6. http://dx.doi.org/10.21043/hermeneutik.v9i1.884.

Nabi dan sahabat, sebenarnya mereka telah dapat memahami al-Quran secara global berdasarkan kemampuan bahasa Arab yang notabene sebagai bahasa ibu mereka. Selain itu, mereka mengetahui sebab yang melatar belakangi turunnya ayat dan menyaksikan bahkan berperan serta dalam situasi dan kondisi ketika ayat al-Quran diturunkan. Implikasi dari realitas tersebut sangat kontributif menumbuhkan metode *ijmali* dalam khazanah tafsir al-Quran, karena sabahat tidak membutuhkan penjelasan yang rinci dari Nabi, tetapi cukup dengan penjelasan yang global (*ijmali*), yakni uraian yang ringkas dan sederhana.[34]

Misalnya, dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari yang bersumber dari sahabat Abdullah bin Mas'ud, ia berkata:

نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ} شَقَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالُوا أَيُّنَا لَمْ يَلْبِسْ إِيمَانَهُ بِظُلْمٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُ لَيْسَ بِذَاكَ أَلَا تَسْمَعُونَ إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}

Ketika ayat ini diturunkan, yakni (QS. al-An'am ayat 82){orang-orang yang beriman dan tidak mencampur adukkan keimanan mereka dengan kezaliman}, turunnya ayat tersebut, para sahabat Nabi Saw merasa resah, sehingga bertanya kepada Nabi, 'Siapakah di antara kami yang tidak

[34] Luqman Abdul Jabbar, *'Ulum al-Quran: Metodologi Studi al-Quran*, Cet. 4, (Pontianak, STAIN Pontianak Press, 2022), hlm. 155.

mencampurkan keimanannya dengan kezhaliman?' Maka Rasulullah Saw menjawab, "Bukan itu maksudnya, tidakkah kalian mendengar ucapan Luqman, {sesungguhnya kesyirikan adalah kezaliman yang besar} (QS. Luqman ayat 13).[35]

Dari riwayat di atas, Nabi secara global menafsirkan kata *zhulm* dengan *syirk*, atau dengan kata lain Nabi menjelaskan maksud dari kezaliman ialah kemusyrikan. Dari penafsiran Nabi ini bisa diasumsikan bahwa pada permulaan Islam metode *ijmali* menjadi satu alternatif dalam memahami dan menafsirkan al-Quran. Dengan metode *ijmali* yang praktis dan mudah dipahami alih-alih menjadi motivasi ulama tafsir setelahnya untuk melahirkan karya tafsir dengan metode ini. Di antaranya adalah Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuti yang mempublikasikan kitab tafsir yang diberi nama *Tafsir al-Jalalain*. Hal ini dapat dilihat dari penafsiran Surah al-Fatihah ayat 7:

{صِرَاط الَّذِينَ أَنْعَمْت عَلَيْهِمْ} بِالْهِدَايَةِ وَيُبْدَل مِنْ الذين بصلته {غَيْر الْمَغْضُوب عَلَيْهِمْ} وَهُمْ الْيَهُود {وَلَا} وَغَيْر {الضَّالِّينَ} وَهُمْ النَّصَارَى وَنُكْتَة الْبَدَل إفَادَة أَنَّ المهتدين ليسوا يهودا وَلَا نَصَارَى.

{Jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka) yang dimaksud adalah hidayah, {bukan jalan mereka yang dimurkai} yang dimaksud adalah orang-orang

[35] HR. Bukhari, Nomor Hadis 6918, dalam Ensiklopedi Hadis.

> *Yahudi {dan bukan pula} dan selain {mereka yang sesat} yang dimaksud adalah orang-orang Nasrani. Faedah adanya penjelasan tadi mempunyai pengertian bahwa orang-orang yang mendapat hidayah itu bukanlah orang-orang Yahudi dan bukan pula orang-orang Nasrani.*[36]

Dalam penafsiran di atas, al-Mahalli dan as-Suyuti menjelaskan bahwa orang yang diberi nikmat adalah orang yang mendapat petunjuk, sedangkan orang yang dimurkai adalah Yahudi dan orang yang sesat adalah Nasrani. Kemudian ditutup dengan *statement* bahwa Yahudi dan Nasrani bukan termasuk orang yang mendapat petunjuk dari Allah. Lalu, siapa yang telah diberi nikmat oleh Allah atau dalam kata al-Mahalli dan as-Suyuti siapa orang yang mendapat petunjuk oleh Allah dalam ayat tersebut? Bahwa yang dimaksud orang-orang yang telah diberi nikmat oleh Allah adalah para Nabi, orang-orang *siddiq* (jujur dan amanah), orang-orang shaleh dan syuhada, sebagaimana dijelaskan dalam QS. an-Nisa' ayat 69.

Adapun sebab orang-orang Yahudi dimurkai oleh Allah, salah satunya adalah karena mereka mengetahui kebenaran, tetapi menolak kebenaran itu. Demikian juga, orang Nasrani dikategorikan sesat, karena mereka mempunyai ilmu pengetahuan, tetapi tidak mampu mengantarkan kepada kebenaran, bahkan justru dengan ilmu yang dimilikinya

[36] Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuti, *Tafsir al-Jalalain al- Muyassar*, (Beirut: Lebanon, 2003), hlm. 1.

membuat semakin jauh dari kebenaran. Dalam penafsirannya, al-Mahalli dan as-Suyuti tidak secara eksplisit menyebutkan sumber penafsirannya. Akan tetapi, jika dilihat dari konten penafsirannya, terlihat bahwa keduanya terinspirasi dari hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Imam at-Tirmidzi yang bersumber dari sahabat Adi bin Hatim.[37]

Sebenarnya hadis Nabi Saw tersebut tidak membatasi dan membakukan bahwa hanya orang-orang Yahudi dan Nasrani saja yang tergolong *al-maghdhub* dan *ad-dhallin* dalam Surah al-Fatihah ayat 7. Namun hadis Nabi tersebut menyebutkan sebagai contoh saja, sehingga siapapun yang memiliki sifat dan karakter dasar yang sama dengan yang dimiliki orang Yahudi dan Nasrani sebagaimana disebutkan di atas, maka boleh jadi mereka juga tergolong orang yang dimurkai (*al-maghdhub*) dan orang yang sesat (*ad-dhallin*).[38]

Contoh lain di awal abad ke-20, metode *ijmali* juga digunakan oleh ulama tafsir Nusantara asal Sambas, Kalimantan Barat, yakni Maharaja Imam Muhammad Basiuni Imran. Hal ini dapat dilihat dalam *Tafsir as-Siyam*, ketika ia menafsirkan Surah al-Baqarah ayat 183:

---

[37] HR. Tirmidzi, Nomor Hadis 2954, dalam Ensiklopedi Hadis.

[38] Wajidi Sayadi, *Pengantar Studi al-Quran dan Tafsir*, hlm. 63.

ارتى صيام ايت فد بهاس اياله امساك يعنى مناهن درفد سوات دان ارتيڽ فد شرع يائت مناهن درى ماكن، مينم دان چمفور (جماع) دڠن فرمفوان درى وقت فجر هڠك مغرب (ماسق متهارى) دڠن نيت كارن مننتوت كرضاءن الله دان منجونجوڠ فرنتهڽ مك فد بهاس ملايو اياله فواس.

Arti siyam itu pada bahasa ialah imsak yakni menahan daripada suatu dan artinya pada syara' yaitu menahan dari makan, minum dan campur (jima') dengan perempuan dari waktu fajar hingga maghrib (masuk matahari) dengan niat karena menuntut keridoan Allah dan menjunjung perintahnya maka pada bahasa Melayu ialah puasa.[59]

Dalam menafsirkan ayat ini, Muhammad Basiuni Imran menjelaskan makna puasa menurut bahasa dan istilah. Puasa menurut bahasa adalah imsak, menahan dari pada sesuatu. Sedangkan puasa menurut istilah adalah menahan dari makan, minum dan mencampuri istri dari terbit fajar hingga terbenam matahari dengan niat beribadah kepada Allah. Kemudian ditutup dengan *statement* bahwa uraian yang dijelaskan itu dalam bahasa Melayu disebut dengan puasa. Penafsiran yang dilakukan oleh Muhammad Basiuni Imran secara ringkas dan sederhana, dikarenakan mempertimbangkan kondisi, realitas, kultur dan kapasitas masyarakat Sambas pada saat itu sehingga mereka akan

[59] Muhammad Basiuni Imran, *Tafsir Ayat as-Siyam*" (Sambas, Kalimantan Barat, 1936), hlm. 3.

lebih responsif, akomodatif dan lebih mudah menangkap pesan-pesan yang terkandung dalam tafsir tersebut.[40]

Berdasarkan contoh penafsiran yang dikemukan di atas, terlihat keunggulan yang khas dari metode *ijmali*, yakni terletak pada karakternya yang simple, mudah dimengerti dan lebih mendekati dengan gaya bahasa al-Quran. Sementara itu kelemahannya adalah menjadikan petunjuk al-Quran bersifat parsial dan tidak ada ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai.[41] Pada akhirnya menimbulkan ketidakpuasan dari para pakar al-Quran sehingga memicu mereka untuk menemukan metode baru yang dipandang lebih baik dari metode *ijmali*.

B. Metode Tafsir Tahlili

Dari ketidakpuasan para pakar al-Quran terhadap upaya penafsiran al-Quran melalui metode global (*ijmali*) menjadi pemicu munculnya metode analisis (*tahlili*). Maksud dari metode *tahlili* adalah cara menafsirkan al-Quran dengan melihat berbagai aspek berdasarkan urutan ayat dan surat seperti apa yang ada dalam mushaf resmi al-Quran. Kemudian mengemukakan arti kosa kata disertai uraian dan penjelasannya, menghubungkan

[40] Ihsan Nurmansyah, "Kajian Intertekstualitas *Tafsir Ayat As-Siyam* Karya Muhammad Basiuni Imran dan *Tafsir al-Manar* Karya Muhammad Rasyid Ridha," *al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol 4, No. 1 (2019), hlm. 13, https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i1.4792.

[41] Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Quran*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 22-27.

dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya, *asbab an-nuzul* dan dalil-dalil yang bersumber dari Nabi Saw, sahabat dan para tabi'in, bahkan kadang-kadang bercampur baur dengan pendapat para penafsir itu sendiri.[42]

Metode *tahlili* menjadi metode tafsir yang popular pada periode pertengahan di mana sebuah era produk tafsir telah dibukukan dan telah menjadi disiplin ilmu tersendiri. Secara historis-kronologi, pemenggalan periode pertengahan terjadi sekitar abad III H sampai abad VIII H, ketika peradaban Islam memimpin dunia. Berbagai disiplin keilmuan telah berkembang pesat dan ikut mewarnai perkembangan tafsir, sehingga muncul kitab-kitab tafsir yang sangat beragam, mulai dari perspektif sastra, fikih, filsafat, teologi, sufi, ilmi dan lain sebagainya, seiring dengan perkembangan zaman ilmu pengetahuan waktu itu.[43] Jika dilihat dari segi bentuk tinjauan, kecenderungan dan kandungan informasi dalam metode tafsir *tahlili*, maka jumlahnya sangat banyak, di antaranya:

1. Tafsir *al-Ma'tsur*

   Tafsir *al-ma'tsur* ini biasa juga disebut tafsir *ar-riwayah* atau *al-manqul*, yaitu cara menafsirkan al-Quran

---

[42] Abd al-Hayy al-Farmawiy, *al-Bidayah Fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, hlm. 24.

[43] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan Hingga Modern-Kontemporer*, Cet. 2, (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2016), hlm. 89-90.

berdasarkan atas sumber dari al-Quran itu sendiri, dari hadis Nabi Saw, dari riwayat para sahabat, dan dari para generasi tabi'in. Kitab tafsir yang menggunakan metode *al-bi al-ma'tsur*, di antaranya: *Jami' al-Bayan 'An Ta'wil Ay al-Quran* karya Ibnu Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Quran* al-*Azhim* karya Ibnu Katsir, *al-Durr al-Mantsur fi al-Tafsir bi al-Ma'tsur* karya Jalaluddin as Suyuti.[44]

2. Tafsir *ar-Ra'yi*

Tafsir *ar-ra'yi* biasa juga disebut tafsir *ad-dirayah* atau *al-ma'qul* atau *al-ijtihadi*, yaitu cara menafsirkan ayat al-Quran berdasarkan atas ijtihad dan pemikiran mufasir berdasar atas kaidah bahasa Arab, teori ilmu pengetahuan dan lain-lain.[45] Tafsir *ar-ra'yi* ini ada dua macam: *pertama*, tafsir *ar-ra'yi al-mahmudah* (terpuji). Metode tafsir *ar-ra'yi* ini dapat diterima selama memenuhi persyaratan yang telah dirumuskan oleh para ulama tafsir, seperti persyaratan dan etikanya dalam menafsirkan al-Quran. Kriteria persyaratan yang dimaksud adalah mempunyai pengetahuan bahasa Arab dengan segala cabangnya, ulumul Quran dan segala cabangnya, hadis dan ulumul hadis dan segala cabangnya,

---

[44] Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1976), hlm. 152.

[45] Manna' al-Qaththan, *Mabahits Fi 'Ulum al-Quran* (t.tp: Mansyurat al-'Ashr al-Hadis, 1976), hlm. 347.

ilmu ushuluddin, fiqih dan ushul fiqih, sosiologi dan budaya serta antropologi, sejarah, baik sebelum Nabi Saw maupun sesudahnya serta peradaban modern, dan mengetahui disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan dalam ayat itu.[46]

Adapun adab-adab atau nilai-nilai etis yang seharusnya dimiliki oleh mufasir yang menafsirkan al-Quran adalah beri'tikad baik dan bertujuan benar, berakhlak mulia, taat dan beramal, berlaku jujur dan teliti dalam pengutipan, tawadhu' dan lemah lembut, berjiwa besar mulia atau punya harga diri, tegas dalam menyampaikan kebenaran, berpenampilan baik, mempunyai sikap yang jelas, mendahulukan orang yang lebih utama dari pada dirinya, dan mempersiapkan dan menempuh langkah-langkah penafsiran secara baik.[47]

Di samping itu, ia harus menjauhi lima hal, yakni pertama, sikap terlalu berani berspekulasi kehedendak Allah, tanpa menguasai persyaratan sebagai penafsir; *kedua*, memaksa diri memahami hal prerogatif Allah untuk mengetahuinya; *ketiga*, menghindari hasrat dan kepentingan hawa nafsu; *keempat*, menghindari kepentingan mazhab dan

---

[46] Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Quran* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 174.

[47] Manna' al-Qaththan, *Mabahits Fi 'Ulum al-Quran*, hlm. 331-332.

aliran semata; *kelima*, menghindari klaim kebenaran bahwa itulah satu-satunya maksud Allah.[48]

Kitab tafsir yang menggunakan metode *ar-ra'yi al-mahmmudah* yang dapat diterima, di antaranya adalah *Mafatih al-Ghaib* karya Abdulllah bin Umar al-Baidhawi, *al-Bahr al-Muhit* karya Ibnu Hayyan al-Andalusi dan lain-lain. Adapun tafsir *ar-ra'yi al-mazmumah* (tercela), yaitu tafsir yang menyalahi atau kontradiksi dengan kaidah-kaidah yang telah dirumuskan di atas.

3. Tafsir *as-Shufi*

Tafsir *as-shufi* atau tafsir *al-isyari* adalah tafsir yang berusaha menjelaskan makna ayat-ayat al-Quran berdasarkan isyarat-isyarat yang tampak oleh seorang sufi dalam suluknya. Dan sebutan lain dikatan tafsir *al-isyari* adalah takwil al-Quran yang berbeda dengan lahirnya lafadz atau ayat kerena untuk isyarat-isyarat yang sangat rahasia yang hanya diketahui oleh sebagian ulul ilmi dan *'arifin* (orang yang ma'rifah kepada Allah) dari orang-orang yang telah diterangi oleh Allah mata hatinya, sehingga mereka mampu menemukan rahasia-rahasia al-Quran. Atau bahkan sebagian makna-makna yang detail itu tertuang dalam hati mereka atas dorongan ilham Ilahi, yang mana memungkinkan

[48] Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, hlm. 275.

mereka untuk mempertemukan makna tersebut dengan lahirnya maksud dalam ayat tersebut. Dalam tafsir ini seorang mufasir akan melihat makna lain yang terkandung dalam ayat itu. Dan hanya orang-orang yang telah dibukakan mata hatinya oleh Allah yang bisa melihat makna tersebut.[49]

Tafsir *as-shufi* dapat diterima dengan persyaratan sebagai berikut: *pertama,* tidak menafikan makna lahir (pengertian tekstual) dari ayat al-Quran; *Kedua,* mempunya dasar rujukan dari ajaran agama yang sekaligus berfungsi sebagai penguatnya; *Ketiga,* penafsiran itu tidak bertentangan dengan dalil syar'i atau akal; *Keempat,* tidak dikatakan secara pasti bahwa penafsiran itulah yang paling benar dan dikehendaki Allah bukan makna lahir yang lain; *Kelima,* hendaknya suatu takwil tidak terlalu jauh sehingga tidak sesuai dengan lafadz.[50]

Di antara kitab tafsir *as-shufi* ialah *Ruh al-Ma'ani* karya Muhammad al-'Alusi, *Tafsir al-Quran al-Karim* karya Sahal bin Abdullah al-Tustury, *Haqaiq al-Tafsir* karya Abu Abdurrahman al-Silmi.

[49] Muhammad Ali as-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Quran* (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985), hlm. 171.

[50] Manna' al-Qaththan, *Mabahits Fi 'Ulum al-Quran*, hlm. 358-359.

4. Tafsir *al-Fiqh*

Tafsir *al-fiqh* adalah tafsir yang lebih banyak kecenderungan dan menitikberatkan bahasan dan tinjauannya pada aspek hukum dari al-Quran. Tafsir *al-fiqh* pada awalnya lahir bersamaan dengan tafsir *al-ma'tsur* di masa Rasulullah Saw dan sahabat. Akan tetapi, pada masa tabi'in dan sesudahnya lebih banyak diwarnai oleh corak *ar-ra'yi* terutama karena istinbath-istinbat hukum dari al-Quran dan hadis. Pada perkembangan selanjutnya, tafsir *al-fiqh* ini memperlihatkan corak mazhab seiring dengan munculnya mazhab-mazhab fiqih.[51]

Dari kalangan mazhab Hanafiyah lahir kitab tafsir *Ruh al-Ma'ani* karya al-'Alusi, *Tafsir Ahkam al-Quran* karya al-Jashshash. Dari kalangan mazhab Malikiyah lahir kitab tafsir *al-Jami' Li Ahkam al-Quran* karya al-Qurthubi. Dari kalangan mazhab al-Syafi'iyah lahir kitab *Mafatih al-Ghaib* karya Fakhruddin ar-Razi. Keistimewaan tafsir fiqih ini adalah mampu membantu kita untuk mendapatkan rujukan rujukan yang berharga dalam bidang hukum Islam. Sedangkan kelemahannya cenderung bersifat sektarian dan melihat hukum Islam legal formalistik yang tidak

[51] Abd al-Hayy al-Farmawiy, *al-Bidayah Fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, hlm. 31-32.

memperlihatkan segi segi dinamika dari hukum Islam sendiri.[52]

5. Tafsir teologi

Tafsir teologi atau tauhid adalah corak penafsiran ayat-ayat al-Quran lebih berdasarkan kecenderungan pada pendekatan aspek akidah atau tauhid. Sebagaimana pada perkembangan tafsir corak fiqih di atas, maka corak penafsiran akidah juga sangat dipengaruhi corak mazhab atau aliran yang ada. Terlihat adanya upaya memasukkan ide dari mufasir yang berdarkan latar belakang disiplin ilmu dan keahlian serta haluan mazhabnya. Misalnya *Tafsir al-Kasysyaf Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* karya az-Zamakhsyari. Penafsirannya cenderung pada persoalan akidah atau teologi ilmu-ilmu ketuhanan versi aliran Mu'tazilah. Kemudian setelah itu, Imam Fakhruddin ar-Razi bangkit pula memberikan reaksi untuk mempertahankan akidah versi aliran Asy'ariyah dengan menulis kitab *Tafsir Mafatih al-Ghaib*.[53]

6. Tafsir *al-Lughawi*

Tafsir *al-lughawi* atau linguistik adalah penafsiran ayat-ayat al-Quran dengan kecenderungan yang besar

---

[52] Wajidi Sayadi, *Pengantar Studi al-Quran dan Tafsir*, hlm. 109.
[53] Ibid, hlm. 123.

menggunakan pendekatan kaidah bahasa dari segala aspeknya. Mereka cenderung mempergunakan bahasa dalam upaya menyelesaikan problem mengartikan ayat-ayat al-Quran. Selain mamandang al-Quran sebagai suatu teks agama juga memandang sebagai teks sastra yang mengandung kemukjizatan. Menurut Muhammad Quraish Shihab, penafsiran yang bercorak sastra bahasa ini lahir karena banyaknya orang non-Arab yang masuk Islam dan akibat kelemahan-kelemahan orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga sangat perlu untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman kandungan al-Quran di bidang ini.[54]

Gerakan bahasa dan kajian-kajian filologis oleh para sastrawan dan ahli nahwu sangat membantu bagi perkembangan corak penafssiran al-lughawi atau linguistik dan mereka bermaksud menjaga al-Quran agar tidak terkena kerancuan. Mereka menulis berbagai buku khusus mengkaji sisi ini dari al Quran seperti *Ma'ni al-Quran* oleh al-Farra', *Ma'ani al-Quran* karya Abu Ubaidah, *Ma'ani al-Quran* karya Tsa'lab dan lain-lainnya. Memang adanya corak penafsiran tersebut menunjukkan subyektifitas penafsir al-

[54] Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 72

Quran tak terhindarkan. Pada sisi lain, corak penafsiran tersebut justru dapat membantu dalam melihat, memetaka, dan memahami secara spesifik pada aspek-aspek tertentu dalam al-Quran. Namun tidak tertutup kemungkinan adanya pemaksaan gagasan atau ide terhadap tafsir ayat-ayat al-Quran khususnya yang berkaitan dengan persoalan yang lagi tengah ditafsirkan.

7. Tafsir *al-Falsafi*

Tafsir *al-falfasi* adalah penafsiran ayat-ayat al-Quran yang didasarkan pada metode filosofis, baik yang berusaha untuk mengadakan sintesis dan sinkronisasi antara teori teori filsafat dengan ayat-ayat al-Quran maupun yang berusaha menolak teori-teori filsafat yang dianggap kontradiksi dengan ayat-ayat al-Quran. Munculnya tafsir *al-falfasi* ini tidak terlepas dari perkenalan umat Islam dengan filsafat Helenisme yang kemudian merangsang mereka untuk menggelutinya kemudian menjadikannya sebagai alat untuk mengalisis ajaran-ajaran Islam, khususnya al-Quran.[55]

Kitab *Tafsir Mafatih al-Ghaib* karya Fakhrudin ar-Razi oleh sementara pengamat dianggap sebagai tafsir *al-falfasi,* termasuk paham paham Mu'tazilah yang berlatar belakang filsafat, dengan ayat-ayat al-Quran dan argumen filosofis.

[55] Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, hlm. 418.

Namun karena ia adalah seorang tokoh Asy'ariyah dalam bidang teologi, maka tafsir-tafsirnya lebih banyak terfokus pada upaya untuk mempertahankan paham Asy'ariyah yang dianut. Sampai kini belum ada tafsir *al-falfasi* ditemukan lengkap dan utuh dalam bentuk sebuah kitab. Mereka hanya menafsirkan sebagian ayat-ayat terntentu dalam al-Quran yang berhubungan dengan teori-teori filsafat dan tafsir mereka itu tertuang dalam berbagai karya filsafat mereka.

8. Tafsir *al-Adabi al-Ijtima'i*

Tafsir *al-adabi al-ijtima'i* adalah corak penafsiran yang menjelaskan ayat-ayat al-Quran berdasarkan ketelitian redaksinya yang disusun dengan bahasa yang lugas, degan menekankan pada tujuan pokok diturunkannya al-Quran, lalu mengaplikasikannya pada tatanan sosial, seperti pemecahan masalah-masalah umat Islam dan bangsa pada umumnya, sejalan dengan perkembangan masyarakat. Dengan orientasinya lebih banyak pada persoalan realitas sosial dan budaya masyarakat, maka tafsir ini juga biasa disebut tafsir sosio-kultural.[56]

Dalam corak tafsir ini, penafsirannya tidak berpanjang lebar dengan pembahasan pengertian bahasa yang rumit. Bagi mereka yang penting adalah bagaimana misi al-Quran

---

[56] Wajidi Sayadi, *Pengantar Studi al-Quran dan Tafsir*, hlm. 112.

sampai kepada pembacanya. Dalam penafsirannya, teks-teks al-Quran dikaitkan dengan realitas kehidupan masayarakat, tradisi sosial dan sistem peradaban sehingga dapat fungsional dalam memecahkan persoalan. Penafsirannya berusaha mengidentifikasi sejumah problema umat Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya, lalu kemudian dicarikan solusinya berdasarkan petunjuk al-Quran sehingga dengan demikian dapat dirasakan bahwa al-Quran selalu relevan dengan perkembangan kemajuan zaman. Tokoh yang dianggap sebagai pelopor kebangkitan tafsir *al-adabi al-ijtima'i* adalah syekh Muhammad Abduh dengan *Tafsir al-Manar.* Di samping itu, kitab tafsir yang termasuk seperti ini adalah *Tafsir al-Maraghi* karya Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Quran al-Karim* karya Mahmud Syaltut.

Kelebihan tafsir *al-adabi al-ijtima'i* adalah al-Quran dapat dibumikan dalam kehidupan realitas sosial dan menjadikan ajaran-ajaran al-Quran lebih praktis dan pragmatis, serta lebih mudah dikonsumsi oleh segala lapisan umat. Demikian pula, umat dapat terhindar dari pertikaian mazhab dan aliran yang biasanya selalu kental dan justru mendorong kepada semangat objektifitas dan rasa persatuan serta membangkitkan semangat dinamika umat Islam. Dan kekurang tafsir *al-adabi al-ijtima'i* adalah adanya

kecenderungan untuk melegalisasi masalah-masalah sosial kultural yang muncul seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

9. Tafsir *al-'Ilmi*

Tafsir *al-'ilmi* adalah penafsiran ayat-ayat al-Quran berdasarkan pendekatan ilmiah atau menggali kandungannya berdasarkan teori-teori ilmu pengetahuan yang ada. Pada awalnya corak tafsir *al-'ilmi* ini muncul secara fragmentaris dalam kitab-kitab tafsir *ar-ra'yi* khususnya ketika membahas ayat-ayat kauniyah (fenomena alam). Pembahasannya tidak bersifat tematik, sehingga tidak dibahas kaitannya antara ayat-ayat sejenis dalam satu kesatuan yang saling mendukung. Pada perkembangan selanjutnya tafsir *al-'ilmi* ini cenderung bersifat *maudhu'i.* ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tertentu dihimpun dalam satu kesatuan kemudian dianalisis berdasarkan teori ilmiah tertentu pula. Menurut Muhammad Quraish Shihab, dalam penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat al-Quran paling tidak, ada 3 hal yang perlu digaris bawahi, yaitu, *pertama* bahasa; *kedua,* konteks ayat-ayat; *ketiga,* sifat penemuan ilmiah.[57]

Penafsiran ilmiah dapat diterima dengan persyaratan sebagai berikut:

---

[57] Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran,* hlm. 105-110.

a. Penafsiran ilmiah sedapat mungkin mengikuti pola tafsir maudhu'i untuk menghindari parsialisasi.
b. Ayat-ayat al-Quran tidak hanya berfungsi sebagai justifikasi teori ilmiah yang ada.
c. Penafsiran tersebut tidak bertentangan dengan ketentuan bahasa Arab sebagai bahasa al-Quran.

Segi positif dari tafsir *al-'ilmi* ini adalah memperlihatkan bahwa al-Quran sesungguhnya tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan. Bahkan al-Quran secara sistematis mendorong pengembangan ilmu pengetahuan yang sangat dibutuhkan umat manusia dalam membangun dunia. Kitab tafsir *al-'ilmi* yang lengkap yang dibahas secara *tahlili* adalah *Tafsir Thanthawi Jauhari.* Dalam kitab ini Imam Thanthawi membahas ayat-ayat al-Quran berdasarkan teori-teori ilmu pengetahuan yang bermacam-macam. Akan tetapi, sebagian pengamat menganggap bahwa kitab tafsir ini terlalu berlebih-lebihan dalam membawa penafsiran ilmiah di mana pengarangnya cenderung membuat kaitan-kaitan yang tidak relevan antara teori-teori ilmiah dengan ayat-ayat al-Quran.[58]

Sikap para ulama terhadap tafsir *al-'ilmi* dapat diklasifikasi dalam 3 kelompok:

[58] Wajidi Sayadi, *Pengantar Studi al-Quran dan Tafsir*, hlm. 110-111.

a. Sebagian dari mereka menerima dan mendukung tafsir *al-'ilmi* ini dan bersikap terbuka, sehingga menjadikan al-Quran sebagai mukjizat ilmiah. Oleh karena itu mencakup segala macam penemuan dan teori-teori ilmiah modern.

b. Sebagian ulama yang lain menolak tafsir *al-'ilmi.* Mereka tidak melangkah jauh untuk memberikan makna-makna yang tidak dikandung dan dimungkinkan oleh ayat dan menghadapkan al-Quran kepada teori-teori ilmiah yang jelas-jelas terbukti tidak benar setelah berpuluh-puluh tahun, oleh karena teori-teori ini bersifat relatif. Mereka berpendapat, tidak perlu masuk terlalu jauh dalam memahami dan menginterpretasikan ayat-ayat al-Quran, oleh karena ia tidak tunduk kepada teori-teori itu, tidak perlu pula mengaitkan ayat-ayat al-Quran dengan kebenaran-kebenaran ilmiah dan teori ilmu alam.

c. Selain dua sikap ulama tersebut di atas, ada di antara ulama yang bersikap moderat. Menurut mereka, kita sangat perlu mengetahui cahaya-cahaya ilmu yang mengungkapkan kepada kita hikmah-hikmah dan rahasia-rahasia yang dikandung oleh ayat-ayat kauniyah dan yang demikian itu tidak ada salahnya, mengingat

ayat\-ayat itu tidak hanya dapat dipahami seperti pemahaman bangsa Arab, oleh karena al-Quran diturunkan untuk seluruh manusia. Masing-masing orang dapat menggali sesuatu dari al-Quran sebatas kemampuan dan kebutuhannya sepanjang hal itu tidak bertetangan dengan tujuan pokok al-Quran sebagai petujuk. Banyak hikmah di dalamnya yang jika dikaji oleh orang ahli akan memperjelas rahasia-rahasia, tampaklah cahayanya dan mampu menjelaskan rahasia kemukijizatannya.[59]

Selain kitab *Tafsir Thantawi Jauhari* yang termasuk perspektif 'ilmi juga muncul kitab *Tafsir al-Maraghi* karya Syekh Ahmad Mustafa al-Maraghi yang termasuk dalam perspektif 'ilmi. Jika diperhatikan metode penafsiran al-Maraghi menggunakan metode tafsir *tahlili*, karena salah satu kriteria metode tafsir *tahlili* yang sangat menonjol adalah dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran sesuai dengan tertib ayat dan surah yang terdapat dalam mushaf al-Quran, yakni mulai dari Surah al-Fatihah hingga akhir Surah an-Nas. Hal ini dapat dilihat pada *Tafsir al-Maraghi* sendiri

[59] Ali Hasan al-'Aridl, *Tarikh 'Ilm al-Tafsir wa Manahij al-Mufassirin*, Terj. Ahmad Akrom, "Sejarah dan Metodologi Tafir" (Jakarta: Rajawali Press, 1992), hlm. 62-66.

yang terdiri dari 30 juz sesuai dengan jumlah dan urutannya dalam al-Quran.[60]

Sementara itu, kitab-kitab tafsir dari perspektif lain yang juga menggunakan metode *tahlili* mulai dari kitab tafsir bil-Ma'tsur, bil-Ra'yi, sufistik, filsafat, hukum, teologis, linguistik, bercorak sosial kemasyarakatan yang telah dikemukakan sebelumnya, mengandung berbagai gagasan dan aspek pengetahuan sehingga menjadi keunggulan dari metode *tahlili*, dibanding metode-metode yang lain. Sementara kelemahannya, penulis tafsirnya seringkali dihadapkan pada kenyataan adanya ayat-ayat yang redaksinya memiliki kemiripan dengan ayat-ayat lain yang kebetulan terdapat dalam beberapa surah. Dalam menggunakan metode *tahlili*, penafsir memerlukan durasi waktu yang sangat panjang untuk menyelesaikan tugas penafsirannya dari surah pertama sampai surah terakhir dalam mushaf, sehingga sangat mungkin mufasir cenderung lupa untuk mengantisipasi terjadi pengulangan-pengulangan tersebut.[61]

Misalnya, dalam *Tafsir Mafatih al-Ghaib* karya ar-Razi, hampir di setiap surah dan halaman tafsirnya, untuk masalah

[60] Wajidi Sayadi, *Metodologi Tafsir al-Quran: Studi Atas Metode Tafsir al-Maraghi*, (Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2011), hlm. 126-128.

[61] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran*, hlm. 107.

yang menjadi tema sentral dalam diskusi teologi dan juga masalah sub tema kecil seperti diskusi tentang Imamah Abu Bakar dapat ditemukan pengulangannya dalam tafsir Surah al-Fatihah ayat 7, Surah an-Nisa' ayat 14, Surah an-Nur ayat 22 dan Surah al-Lail ayat 17-19.[62]

Tidak cukup dengan pengulangan yang berkali-kali, penulis tafsir bahkan memberikan ulasan yang sangat panjang lebar dalam setiap penafsiran atas masing-masing ayat, sehingga tampak berlebihan jika dibandingkan dengan ukuran ayat yang ditafsirkan. Itulah sebabnya metode tafsir *tahlili* kadang dianggap sebagai produk tafsir yang bertele-tele. Sehingga kemudian pada periode modern-kontemporer ditawarkan model tafsir yang mengikuti metode tematik (*maudhu'i*), agar penafsiran yang bersifat pengulangan terhadap ayat ayat yang redaksinya mirip atau tema yang hampir sama bisa dihindari.[63]

C. Metode Tafsir Muqaran

Metode *muqaran* ini biasa juga disebut metode komparasi atau metode perbandingan, yaitu suatu cara membandingkan ayat-ayat al-Quran yang redaksinya sama membahas tentang

---

[62] Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Juz 1 (Taheran: Dar al-Kutub al-Ilmiah, T.t), hlm. 260, Juz XVI, hlm. 205-207 dan Juz XXIII, hlm. 187-189.

[63] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran,* hlm. 108.

kasus yang berbeda dan membandingkan ayat yang memiliki redaksi berbeda dalam kasus yang diduga sama. Termasuk dalam objek bahasan metode tafsir ini adalah membandingkan ayat-ayat al-Quran dengan hadis-hadis Nabi Saw yang tampak bertentangan serta membandingkan pendapat-pendapat ulama tafsir menyangkut masalah penafsiran al-Quran.[64]

1. Membandingkan ayat dengan ayat

   Pada sasaran pertama, membandingkan redaksi ayat al-Quran yang mirip, maka langkah-langkah yang ditempuh,[65] sebagai berikut:

   1. Melacak dan mengkoleksi ayat-ayat al-Quran yang redaksinya mengandung kemiripan, sehingga dapat dibedakan mana yang mirip dan yang tidak.
   2. Memperbandingkan antara ayat yang memiliki redaksi mirip tersebut, yang berbicara tentang satu kasus yang sama, atau dua kasus yang berbeda dalam sebuah redaksi yang sama.
   3. Menganalisis berbagai perbedaan yang ada redaksi ayat yang mirip itu dari sudut konotasi ayat, penggunaan kata dan penataan ayat.

---

[64] Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. 1, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 118.

[65] Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Quran*, hlm. 69.

4. Memperbandingkan antara berbagai opini mufasir tentang ayat yang menjadi objek kajian.

Aplikasi dari metode *muqaran* sasaran pertama, dapat dilihat pada penafsiran Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah*, ketika ia menafsirkan Surah Ali-Imran ayat 126 dengan membandingkan QS. al-Anfal ayat 10 yang punya kemiripan redaksinya, walaupun tidak sama.[66] Redaksi ayatnya sebagai berikut:

وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۗ وَمَا ٱلنَّصْرُ

إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾

Dan Allah tidak menjadikan pemberian bala bantuan itu melainkan sebagai kabar gembira bagi (kemenangan)mu, dan agar tenteram hatimu karenanya. dan kemenanganmu itu hanyalah dari Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا

مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾

Dan Allah tidak menjadikannya (mengirim bala bantuan itu), melainkan sebagai kabar gembira dan agar hatimu menjadi tenteram karenanya. dan kemenangan itu hanyalah dari sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

[66] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Volume 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 248.

Surah al-Anfal ayat 10 disepakati oleh ulama berbicara tentang turunnya malaikat pada perang Badar. Sedang Surah Ali-Imran ayat 126 turun dalam konteks janji turunnya malaikat dalam perang Uhud. Dalam peperangan ini, malaikat tidak jadi turun karena kaum muslimin tidak memenuhi syarat kesabaran dan ketakwaan yang ditetapkan Allah. Itu sebabnya redaksi ayat Surah Ali-Imran dan al-Anfal walau sepintas sama, tetapi pada hakikatnya berbeda. Perbedaan redaksi memberi isyarat tentang perbedaan kondisi kejiwaan dan pikiran kaum muslimin. Dalam perang Badar, mereka sangat khawatir karena mereka lemah dari segi jumlah pasukan dan perlengkapannya dan sebelumnya mereka juga belum pernah mendapatkan bantuan malaikat. Berbeda dengan perang Uhud, jumlah mereka cukup banyak sekitar 700 orang dan keyakinan tentang turunnya malaikat pun tidak mereka ragukan setelah sebelumnya dalam perang Badar mereka telah alami.[67]

Dalam Surah Ali-Imran dinyatakan (بشرى لكم) *busyra lakum*, sedang dalam Surah al-Anfal tidak disebutkan kata (لكم) *lakum*. Sementara itu, dalam Surah Ali-Imran dinyatakan (لتطمئن قلوبكم به) *li tathma'inna qulubukum bihi*, yakni menempatkan kata *bihi* setelah *qulubukum*, sedang

[67] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, hlm. 248-249.

dalam Surah al-Anfal kata *bihi* diletakkan sebelum *qulubukum*. Perbedaan ketiga adalah Surah Ali-Imran ditutup dengan kalimat (وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم) *wa ma an-nashru illa min 'indillah al-aziz al-hakim* tanpa menggunakan kata *inna*. Sedang, Surah al-Anfal ditutup dengan menggunakan kata *inna* yang berarti sesungguhnya, (إن الله عزيز حكيم) *innallaha azizun hakim/sesungguhnya Allah Maha perkasa lagi Maha bijaksana.*[68]

Dalam perang Badar, ketika menjelaskan berita gembira turunnya malaikat, tidak ditemukan kata *lakum* (untuk kamu wahai yang akan menghadapi musuh). Ini memberi isyarat bahwa kegembiraan yang dijanjikan itu, bukan hanya mereka yang akan merasakannya, tetapi semua kaum muslimin kapan dan di mana saja. Kehadiran malaikat dan kemenangan yang diraih itu menggembirakan mereka dan semua generasi Islam kapan dan di mana pun. Adapun dalam Surah Ali-Imran, berita gembira itu ditujukan kepada yang hadir saja, itu pun didahului oleh syarat-syarat. Memang, ketika mereka mendengarnya mereka bergembira, tetapi ternyata kegembiraan itu bersifat sementara karena terbukti para malaikat tidak turun. Kegembiraan yang dijanjikan itu pun tidak menyeluruh karena kesedihan

[68] Ibid, hlm. 249.

menyelimuti jiwa mereka, bahkan kaum muslimin hingga dewasa ini.

Didahulukannya kata (به) *bihi* atas (قلو بكم) *qulubukum* dalam Surah al-Anfal adalah dalam konteks mendahulukan berita yang menggembirakan untuk menunjukkan perhatian besar yang tercurah terhadap berita dan janji itu. Ini berbeda dengan Surah Ali-Imran, di mana berita itu disebutkan kemudian, sebab di sini tidak lagi diperlukan penekanan. Bukankah sebelum peristiwa Uhud, mereka telah mengalami turunnya malaikat? Itu pula sebabnya dalam Surah Ali-Imran janji Allah itu tidak lagi disertai dengan kata *sesungguhnya* yang digunakan sebagai penguat berita karena penguatan berita di sini tidak terlalu diperlukan. Ini berbeda dengan redaksi Surah al-Anfal yang menggunakan kata *sesungguhnya* karena ketika itu belum ada pengalaman tentang turunnya malaikat, belum juga tampak sebelum itu keperkasaan Allah dan keberpihakan-Nya dalam peperangan kepada kaum muslimin. Ini dapat menimbulkan keraguan tentang kebenaran atau makna janji itu. Maka, untuk menghilangkan keraguan itu diperlukan kata penguat, dalam hal ini adalah *sesungguhnya*.[69]

---

[69] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, hlm. 250.

2. Membandingkan ayat dengan hadis

Pada sasaran kedua, membandingkan ayat al-Quran dengan hadis Nabi yang tampak kontradiktif, kemudian ia berupaya menemukan solusi persoalan melalui kompromi. maka langkah-langkah yang dilakukukan,[70] sebagai berikut:

1. Mengumpulkan ayat-ayat yang secara lahiriah tampak kontradiktif dengan hadis Nabi Saw.
2. Membandingkan dan menganalisis aspek kontradiktif yang ditemukan di dalam kedua teks ayat dan hadis tersebut.
3. Memperbandingkan antara berbagai pendapat mufasir dalam menafsirkan ayat dan hadis itu.

Aplikasi dari metode *muqaran* sasaran kedua, dapat dilihat pada penafsiran Nashruddin Baidan tentang keberhasilan kepemimpinan perempuan dalam Surah Saba' ayat 15 dengan dengan membandingkan hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari yang bersumber dari sahabat Abu Bakrah tentang ketidakberhasilan pemimpin apabila dipegang oleh perempuan.

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ ۖ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ ۖ
كُلُوا۟ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥ ۚ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ ﴿١٥﴾

[70] Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Quran*, hlm. 69.

Sesungguhnya bagi kaum Saba' ada tanda (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka, yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri. (kepada mereka dikatakan): "Makanlah olehmu dari rezki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kamu kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan yang Maha Pengampun".

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ أَيَّامَ الْجَمَلِ لَمَّا بَلَغَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ فَارِسًا مَلَّكُوا ابْنَةَ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً.

Telah menceritakan kepada kami Utsman bin al-Haitsam, telah menceritakan kepada kami 'Auf dari al-Hasan dari Abu Bakrah mengatakan; Dikala berlangsung hari-hari perang jamal, aku telah memperoleh pelajaran dari pesan baginda Nabi, tepatnya ketika beliau Saw tahu kerajaan Persia mengangkat anak perempuan Kisra sebagai raja, beliau langsung bersabda, "Tak akan baik keadaan sebuah kaum yang mengangkat wanita sebagai pemimpin urusan mereka."[71]

Jika diperhatikan secara sepintas, teks hadis di atas bertentangan dengan ayat terdahulu karena al-Quran menginformasikan keberhasilan Ratu Balqis memimpin negeri Saba'. Sebaliknya, hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari menyatakan ketidaksuksesan sebuah negara

[71] HR. Bukhari, Nomor Hadis 7099, dalam Ensiklopedi Hadis.

(manapun) yang diperintah oleh perempuan. Solusi dalam permasalah ini adalah melalui kompromi. Untuk mengkompromikan kedua teks tersebut diperlukan kepastian akan kualifikasi hadis tersebut karena ayat tidak diragukan lagi keotentikannya. Setelah itu dilihat *asbab al-wurud* hadis tersebut. Pada kasus hadis ini, *asbab al-wurud*-nya adalah saat Rasulullah mendengar berita bahwa puteri Raja Persia dinobatkan menjadi ratu menggantikan ayahnya yang mangkat. Berdasarkan itu, tidak mengherankan jika pemahaman bahwa perempuan tidak pas memimpin negara muncul ke permukaan. Namun jika dipakai kaidah العبرة بعوم (اللفظ لا بخصوص السبب), maka akan menemukan pemahaman lain.

Melalui analisis kaidah itu terhadap hadis tersebut, maka akan ditemui bahwa kata (قَوْمٌ) dan (امْرَأَةٌ) dalam bentuk *nakirah*. Itu berarti bahwa yang dimaksud oleh kata-kata itu adalah semua kaum, semua perempuan, dan semua urusan. Jadi, pemahaman dari hadis tersebut adalah suatu bangsa tidak pernah memperoleh kesuksesan jika semua urusan bangsa itu diserahkan sepenuhnya kepada wanita sendiri tanpa melibatkan kaum pria. Jika dipahami demikian, maka jelas bahwa sangat wajar kalau suatu bangsa tidak akan sukses kalau semua bidang yang ada dalam bangsa

tersebut ditangani mutlak oleh perempuan tanpa sedikit pun melibatkan laki-laki karena baik laki-laki maupun perempuan memiliki keterbatasan-keterbatasan yang jika digabungkan akan terjalin kerja sama yang baik.[72]

3. Membandingkan pendapat ulama tafsir

Pada sasaran ketiga, membandingkan pendapat-pendapat ulama tafsir mengenai penafsirannya terhadap al-Quran. Dalam hal ini, langkah yang ditempuh,[73] sebagai berikut:

1. Mengkoleksi ayat-ayat yang dijadikan objek kajian tanpa memperhatikan redaksinya mirip atau tidak.
2. Membandingkan pendapat-pendapat mufasir sehingga diketahui identitas, pola pikir, kecenderungan dan aliran yang mereka anut.

Aplikasi dari metode *muqaran* sasaran ketiga, dapat dilihat dari penelitian Ihsan Nurmansyah yang membandingan konsep *ummah wahidah* menurut penafsiran Hamka dalam *Tafsir al-Azhar* dan Kementerian Agama RI dalam *al-Quran dan Tafsirnya*. Term *ummah wahidah* terulang 9 kali dalam al-Quran, tetapi dalam tulisan ini hanya dipilih 3 ayat dari 9 ayat tersebut karena menjadi

[72] Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Quran*, hlm. 94-100.

[73] Ibid, hlm. 69.

sub tema besar dan cukup mewakili tentang *ummah wahidah*, yakni QS. Yunus ayat 19, QS. al-Baqarah ayat 213 dan QS. al-Anbiya' ayat 92.[74]

وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٩﴾

Manusia dahulunya hanyalah satu umat, kemudian mereka berselisih. kalau tidaklah karena suatu ketetapan yang telah ada dari Tuhanmu dahulu, pastilah telah diberi keputusan di antara mereka, tentang apa yang mereka perselisihkan itu.

كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ... ﴿٢١٣﴾

Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), Maka Allah mengutus Para Nabi, sebagai pemberi peringatan …

إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾

Sesungguhnya (agama Tauhid) ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan aku adalah Tuhanmu, Maka sembahlah aku.

---

[74] Ihsan Nurmansyah, "Epistemologi Penafsiran Ummah Wahidah dalam al-Quran: Studi Komparatif Antara Hamka dan Kementerian Agama RI," *Ibn Abbas: Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1 (2019), hlm. 257–285, https://doi.org/10.9876/jia.v2i1.4855. Lihat juga Ihsan Nurmansyah, Sherli Kurnia Oktaviana dan Nur Annisa, "Konsep Ummah Wāhidah dalam al-Quran dan Relevansinya dengan Konteks Kekinian: Studi Komparatif Penafsiran Hamka dan Kementerian Agama RI, *al-Itqan: Jurnal Studi al-Quran*, Vol. 8, No. 2, (2022), hlm. 250, https://doi.org/10.47454/alitqan.v8i2.818.

Dalam menerangkan ketiga ayat di atas, konsep *ummah wahidah* baik yang ditawarkan oleh Hamka maupun Kementerian Agama RI memiliki kelebihan dan kekurangan. Kelebihan dari konsep yang ditawarkan oleh Hamka adalah dalam menafsirkan ayat-ayat tentang *ummah wahidah*, Hamka secara konsisten menggunakan pendekatan kontekstual dan ini juga sesuai dengan corak tafsirnya yang menggunakan corak *adabi ijtima'i* yang menitikberatkan kejadian sosial kemasyarakatan dalam upaya membumikan al-Quran. Selain itu, kelebihannya dalam menafsirkan ayat tentang *ummah wahidah*, Hamka memberikan solusi agar manusia bersatu kembali menjadi *ummah wahidah* dengan mencari titik temu di antara mereka. Sedangkan kekurangan dari konsep *ummah wahidah* yang ditawarkannya itu adalah ketika Hamka menafsirkan Surah al-Anbiya' ayat 92, beliau menukil hadis untuk memperkuat penafsirannya. Akan tetapi, tidak mencantumkan *mukharrij* hadis. Hal ini menjadi salah satu kekurangan dalam tafsirannya. Setelah ditelusuri hadis tersebut *mukharrij* hadis al-Bukhari melalui jalur Abu Hurairah.[75]

---

[75] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid 5 (Singapura: Pustaka Nasional, 2007), hlm. 3258. Jilid 6, hlm. 4638.

Sementara konsep *ummah wahidah* yang ditawarkan oleh Kementerian Agama RI mempunyai kelebihan yang konsisten menggunakan pendekatan tekstual. Hal ini sesuai dengan latar belakang penulisan tafsir ini, yakni untuk memudahkan umat Islam dalam mentadaburi isi al-Quran secara mendalam. Selain itu, kelebihannya ketika menukil sebuah hadis untuk memperkuat penafsirannya selalu mencatumkan *mukharrij* hadis. Kemudian, ketika Kementerian Agama RI menafsirkan Surah al-Baqarah ayat 213, beliau menyebut terminologi al-Quran tentang *ummah wahidah* yang terulang 9 kali dalam al-Quran sehingga memudahkan pembaca ketika membaca tafsirannya untuk melihat dan mengkaji dengan menggunakan kajian tematik kata *ummah wahidah* yang terletak di berbagai surah dalam al-Quran. Sedangkan kekurangan dari konsep *ummah wahidah* yang ditawarkannya itu adalah Kementerian Agama RI tidak menggunakan pendekatan kontekstual yang menampilkan fenomena-fenomena yang menyangkut masalah-masalah yang menyentuh perhatian masyarakat.[76]

Berdasarkan contoh penafsiran yang dikemukan di atas, terlihat kelebihan dari metode *muqaran*, yakni membuka pintu

[76] Kementerian Agama RI, *al-Quran dan Tafsirnya*, Jilid I, (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), hlm. 309-310, Jilid VI, hlm. 326.

untuk selalu bersikap toleran terhadap pendapat orang lain. Tafsir dengan metode *muqaran* ini amat berguna bagi mereka yang ingin mengetahui berbagai pendapat tentang suatu ayat, dan dengan menggunakan metode *muqaran* ini, maka mufasir didorong untuk mengkaji berbagai ayat dan hadis-hadis serta pendapat-pendapat para mufassir yang lain. Sementara itu, kekurangan dari metode tafsir *muqaran* adalah tidak dapat diberikan kepada para pemula. Metode *muqaran* kurang dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial yang tumbuh di tengah masyarakan. Hal itu disebabkan metode ini lebih mengutamakan perbandingan daripada pemecahan masalah.[77] Pada akhirnya para pakar al-Quran menemukan metode *maudhu'i* yang lebih dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan kehidupan dan dipandang lebih baik dari metode sebelumnya.

D. Metode Tafsir Maudhu'i

Metode tafsir *maudhu'i* adalah menafsirkan al-Quran dengan cara menghimpun ayat-ayat mengenai satu tema tertentu dengan memperhatikan kronologi dan hubungan masa turun dan *asbab an-nuzul*, hubungan ayat dengan ayat dalam menunjuk suatu permasalahan. al-farmawiy mengemukakan langkah-

[77]Abd Hadi, *Metodologi Tafsir: Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, (Salatiga: Griya Media, 2020), hlm. 70.

langkah dan cara kerja operasional tafsir *maudhu'i*,[78] sebagai berikut:

1. Memilih atau menetapkan suatu tema yang akan dikaji.
2. Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan tema yang telah ditetapkan.
3. Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya disertai pengetahuan mengenai *asbab an-nuzul*-nya.
4. Mengetahui munasabah ayat.
5. Menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang sistematis.
6. Melengkapi pembahasan dengan hadis.
7. Mempelajari ayat-ayat secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan antara pengertian yang '*am* dan *khas*, mengsinkronkan ayat-ayat yang lahirnya kontradiktif.

Aplikasi dari metode *maudhu'i*, dimulai dari mencari tema tertentu, dalam hal ini mengangkat tema tentang *ummah wahidah* dalam al-Quran. Kata *ummah wahidah* ternyata ditemukan 9 kali di dalam al-Quran, yakni QS. Yunus ayat 19, QS. Hud ayat 118, QS. an-Nahl ayat 93, QS. al-Anbiya' ayat 92, QS. al-Mu'minun ayat 52, QS. asy-Syura ayat 8, QS. az-Zukhruf

[78] Abd al-Hayy al-Farmawiy, *al-Bidayah Fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, hlm. 62.

ayat 33, QS. al-Baqarah ayat 213, dan QS. al-Maidah ayat 48,[79] Tujuh yang pertama turun pada periode Mekah (ayat Makkiyah) dan dua yang terakhir turun pada periode Madinah (ayat Madaniyah). Turunnya ayat-ayat tersebut dalam dua periode yaitu periode Mekah dan periode Madinah, menunjukkan betapa pentingnya tuntunan wahyu yang berkaitan dengan *ummah wahidah*.

وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾

Sesungguhnya (agama Tauhid) ini, adalah agama kamu semua, agama yang satu, dan aku adalah Tuhanmu, Maka bertakwalah kepada-Ku.

... وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ

فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ... ﴿٤٨﴾

... Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan ...

Berdasarkan dua ayat di atas menyatakan dua hal yang berbeda, di satu sisi mengindikasikan bahwa manusia ialah umat yang satu dan di sisi lain mengindikasikan ketidakmungkinan terbentuknya umat yang satu pada manusia. Ini tidak berarti terjadi pertentangan antara ayat al-Quran dengan ayat al-Quran

[79] Muhammad Fuad 'Abdul Baqi, *Mu'jam al-Mufahras li Alfazil Quranul Karim*, (Kairo: Darul Fikr, 1992), hlm. 80.

yang lain, tetapi ayat-ayat tersebut dapat dikompromikan dengan didudukkan berdasarkan konteksnya. Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa ayat yang mengindikasikan manusia menjadi umat yang satu ialah para Rasul utusan Allah memiliki misi sebagai pembawa risalah Ilahi kepada umatnya agar mengetahui agama di sisi Allah adalah satu.[80] Artinya, *ummah wahidah* dalam hal ini ialah agama yang satu yang dibawa oleh para Rasul yang esensinya ialah keyakinan dan perbuatan baik.

Sementara itu, Sayyid Qutub menerangkan bahwa manusia menjadi umat yang satu ialah ditinjau dari asal keturunan yang satu dari keturunan adam dan hawa. Diterangkan lebih lanjut bahwa sekalipun manusia berasal dari keturunan yang sama, tetapi tabiatnya berbeda dan perbedaan itu merupakan salah satu dasar diciptakannya manusia.[81] Dalam konteks inilah al-Quran berbicara tentang tidak akan pernah terwujud *ummah wahidah* dengan pengertian sekalipun manusia diciptakan dari asal keturunan yang satu dan prinsip keyakinan yang satu, merupakan fitrah manusia diciptakan berbeda-beda.

Oleh karena itu, sebagaimana dinyatakan dalam QS. al Maidah ayat 48 bahwa perbedaan, baik perbedaan pendapat,

---

[80] Ibnu 'Asyur, *Tafsir at-Tahrir wa at-Tanwir*, Jilid XVII, (Tunis: Dar at-Tunisiyah, 1984), hlm. 140.

[81] Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zilalil Quran*, Jilid 1, (Beirut: Dar as-Syuruq, 1982), hlm. 215.

pandangan dan pemahaman di antara umat Islam ialah peluang untuk saling mengisi dan berlomba-lomba dalam kebaikan. Perbedaan ialah suatu keniscayaan dan Allah menciptakan manusia umumnya dan umat Islam khususnya itu berbeda untuk saling mengenal. Perbedaan tidak menjadi problem apabila mengarah pada nilai-nilai kebaikan bahkan sebagai jalan untuk berlomba-lomba dalam kebaikan, misalnya satu tujuan untuk menyantuni anak yatim, saling menghormati sesama dan satu tujuan untuk mendapatkan keselamatan dunia akhirat.[82]

Dengan demikian, turunnya al-Quran memuat misi mempersatukan umat Islam berdasarkan iman kepada Allah dan mengacu kepada nilai-nilai kebaikan. Umat Islam ibarat satu tubuh yang tidak bisa terpisahkan, sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim yang bersumber dari Abu an-Nu'man bin Basyir, ia berkata, Rasulullah Saw bersabda:

مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى.

Perumpamaan orang Mukmin ibarat satu tubuh. Apabila terdapat anggota tubuh yang sakit, maka seluruh tubuhnya juga akan merasakan sakit.[83]

---

[82] Ihsan Nurmansyah, "Islam dan Media Sosial: Kajian Living Hadis dalam Film "Papi dan Kacung di Instagram," *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya,* Vol. 4, no. 2, (2019), hlm. 211-213, https://doi.org/10.25217/jf.v4i2.591.

[83] HR. Muslim, Nomor Hadis 2586, dalam Ensiklopedi Hadis.

Sebenarnya perbedaan segala hal tidak menjadikan robohnya kesatuan umat Islam. Jika selama ini perbedaan dijadikan alasan untuk konflik dan berselisih. Saat ini, harus dirubah *mindset* untuk memikirkan Islam dan harus bersatu dengan alasan bahwa umat Islam lebih banyak kesamaannya. Perbedaan tidak boleh menjadikan perselisihan dan permusuhan di antara mereka, jika ingin menggalang persatuan dalam *ummah wahidah*. Satu hal yang harus dimengerti bahwa usahakan perbedaan tidak menimbulkan pertentangan dan perselisihan. Umat Islam perlu sadar bahwa mereka ialah umat yang satu yang diciptakan untuk beribadah dan bertakwa kepada Allah Swt. Maka, seharusnya umat Islam bersikap dewasa dan toleransi untuk menerima perbedaan yang ada. Sudah masanya mencari kesamaan dari pada hanya membahas perselisihan dan perbedaan.

Berdasarkan contoh penafsiran yang dikemukan di atas, terlihat kelebihan dari metode *maudhu'i* dibanding tiga metode sebelumnya, yakni *pertama*, metode *maudhu'i* mencoba memahami ayat-ayat al-Quran sebagai satu-kesatuan, tidak secara parsial ayat per-ayat, sehingga memungkinkan kita memperoleh pemahaman mengenai konsep al-Quran secara menyeluruh dan utuh. Dengan metode *maudhu'i* ini, mengharuskan seseorang untuk memahami ayat-ayat al-Quran secara proporsional, sehingga menempatkan pra-konsepsi tertentu kepada ayat-ayat

tertentu dari al-Quran. *Kedua*, metode *maudhu'i* bisa bersifat praktis bisa langsung bermanfaat bagi masyarakat, karena mereka bisa memilih tema-tema tertentu untuk dikaji. Cara ini bukan saja dapat lebih mengantarkan pada pemahaman yang relatif lebih objektif mengenai pandangan al-Quran atas problem tertentu dalam masyarakat, tetapi juga lebih efisien.[84]

Sementara kekurangan metode tafsir *maudhu'i* terletak pada penyajian ayat al-Quran secara sepotong-sepotong dapat menimbulkan kesan kurang etis terhadap ayat al-Quran, pemilihat terhadap bahasan pada topik-topik tertentu membuat pemahaman ayat terbatas, dan membutuhkan kecermatan dalam mengaitkan ayat dengan tema yang diangkat.[85] Dari kelemahan-kelemahan metode yang telah dipaparkan sebelumnya, menjadi pemicu para pakar al-Quran untuk menemukan metode lain yang lebih sempurna. Kelemahan yang dimiliki oleh metode sebelumnya dalam perkembangan berikutnya dilengkapi dengan kehadiran metode tafsir kontekstual.

E. Metode Tafsir Kontekstual

Al-Quran adalah kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, sebagai penutup para Nabi, sehingga tidak akan turun lagi kitab samawi setelah al-Quran. Akan sangat

---

[84] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran*, hlm. 171.

[85] Luqman Abdul Jabbar, *'Ulum Al-Quran*, hlm. 155.

logis, jika prinsip-prinsip universal al-Quran itu *shalih li kulli zaman wa makan*. Asumsi ini membawa aplikasi bahwa problem-problem sosial keagamaan di era kontemporer tetap dapat dijawab oleh al-Quran dengan cara melakukan kontekstualisasi dan aktualisasi penafsiran secara terus-menerus, seiring dengan semangat dan tuntutan problem kontemporer. Karena al-Quran tidak hanya diperuntukkan untuk orang dulu di zaman Nabi, tetapi juga untuk orang sekarang bahkan sampai hari kiamat. Prinsip-prinsip universal al-Quran dapat dijadikan pijakan untuk menjawab tuntutan perkembangan zaman yang bersifat temporal dan partikular.[86]

Makanya, seorang penafsir dituntut untuk mampu menangkap ideal moral yang ada di balik teks al-Quran yang literal. Untuk melakukan hal itu, Fazlur Rahman sebagai penggagas metode kontekstual mengajukan gagasan untuk memperhatikan konteks historis al-Quran, ketika menafsirkan al-Quran lewat teori *double movement*-nya. Dimana seorang mufasir harus menangkap makna suatu teks dengan memperhatikan situasi sosio-historis masa lalu di saat teks al-Quran turun, lalu ditarik lagi ke dalam situasi sekarang.[87] Pemikiran Fazlur Rahman ini kemudian dikembangkan oleh

[86] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran*, hlm. 154.

[87] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (London: University of Chicago Press. 1982), hlm. 4-9.

Abdullah Saeed. Tafsir kontekstual yang dicetuskan oleh Abdullah Saeed dianggap bisa memberikan pemahaman yang komprehensif terhadap konteks ayat dalam menentukan signifikansi hukumnya untuk kemudian dilakukan penafsiran ulang supaya relevan dengan konteks kekinian tanpa menghilangkan nilai universal al-Quran.[88]

Tafsir kontekstual ini bisa menjadi jembatan penghubung atas kebutuhan umat saat ini dengan penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan problem yang dihadapi. Misalnya, problem keagamaan yang muncul di awal tahun 2022, ketika penemuan yang menakjubkan dan viral di sosial media, karena para peneliti dan tim dokter dari University of Maryland School of Medicine, Amerika Serikat, untuk pertama kalinya di dunia berhasil melakukan transplantasi jantung babi ke manusia.[89] Di satu sisi sebagian masyarakat menganggap sebagai sebuah terobosan bagi perkembangan dunia medis. Namun di sisi lain sebagian masyarakat lainnya justru memandang sebagai kontroversi karena bahayanya mencangkok jantung milik hewan ke tubuh manusia. Selain itu, hal ini juga memicu perdebatan di

---

[88] Abdullah Saeed, *Reading The Quran In The Twenty-First Century: A Contextualist Appoach* (London: Routledge, 2014), hlm. 56.

[89] Ricky Jenihansen, "Pertama di Dunia, Transplantasi Jantung Babi Pada Manusia Berhasil," Dalam https://Nationalgeographic.Grid.Id/Read/133088494/Pertama-Di-Dunia-Transplantasi-Jantung-Babi-Pada-Manusia-Berhasil?Page=All/ 12 Januari 2022/ Diakses 20 Desember 2022.

kalangan penganut agama Islam di dunia, karena pendonor tranplantasi ialah hewan yang secara jelas dinyatakan dalam al-Quran dihukumi haram.[90]

Untuk memberikan penjelasan yang dapat mengatasi problem tersebut, dapat menggunakan metode tafsir kontekstual yang dikenalkan oleh Abdullah Saeed, meliputi:

1. Konteks mikro dan makro sebab turunnya ayat yang dikaji, diistilahkan sebagai "konteks makro 1".
2. Penafsiran para ulama dari generasi ke generasi yang diistilahkan sebagai "konteks penghubung".
3. kontekstualisasinya ayat yang berkaitan, diistilahkan sebagai "konteks makro 2".[91]

Aplikasi dari metode kontekstual dapat dilihat dari penelitian Ihsan Nurmansyah yang mengkaji dialektika tafsir dan kemajuan pengetahuan dalam transplantasi organ babi pada manusia.[92] Pelarangan memanfaatkan babi dalam al-Quran

---

[90]Jack Hunter, Cangkok Jantung Babi Ke Manusia Berbuah Kontroversi, Dari Masalah Etis Hingga Agama," Dalam Https://Www.Bbc.Com/Indonesia/Dunia-59962171/ 12 Januari 2022/ Diakses 20 Desember 2022.

[91] Abdullah Saeed, *al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Terj. Ervan Nurtawab, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015), hlm. 14-15.

[92]Ihsan Nurmansyah, "Dialektika Tafsir dan Kemajuan Pengetahuan dalam Transplantasi Organ Babi Pada Manusia," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 21, No. 1, (2020), hlm. 1-22, doi: 10.14421/qh.2020.2101-01. Lihat juga Ihsan Nurmansyah, Sherli Kurnia Oktaviana dan Muhammad Adam Abd Azid, "Human Pig Heart Transplant: Application of Abdullah Saeed's Contextual Approach to QS. al-Maidah Verse 3," *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies*, Vol. 2, No. 2 (2023), hlm. 238-254, https://doi.org/10.23917/qist.v2i2.1469.

termuat dalam QS. al-Baqarah ayat 173, QS. al-An'am ayat 145, QS. an-Nahl ayat 115 dan QS. al-Maidah ayat 3.[93]

حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ

Diharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi.

Term *lahm al-khinzir* dalam QS. al-Maidah ayat 3 terdiri dari kata *lahm* dan *khinzir.* Kata *lahm* bermakna daging dan bentuk jamak dari kata tersebut adalah *laham, walahum, walahman*, sedangkan *khinzir* bermakna babi. Pemahaman ini meninjau makna *haqiqi* yang banyak digunakan oleh para mufasir. Akan tetapi, beberapa kalangan justru memaknai kata ini secara *majazi.* Dalam makna *majazi, khinzir* menunjukkan pada sikap seseorang yang menyerupai *sifah* (kebiasaan) babi.[94] Secara bahasa, *khinzir* tersusun atas tiga huruf, *kha', nun, zay* dan *ra'.* Kata ini terambil dari kata *khazara* yang bermakna sipit, karena bentuk mata babi yang sipit.[95]

Untuk menjelaskan moral etiknya, maka analisa sejarah dengan menggunakan kerangka *asbab an-nuzul* dibutuhkan. Menurut Jalaluddin as-Suyuti, ayat ini turun sebagai respon dari

[93] Muhammad Fuad Abdul Baqi', *al-Mu'jam al-Mufahraz*, hlm. 246.

[94] al-Raghib al-Ashfahani, *al-Mufradat Fi Gharib al-Quran* (Beirut: Dar al-Qalam, 1412), hlm. 299.

[95] Ismail Ibn Sidah, *al-Muhkam wa al-Muhid al-A'zam* (Bairut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 2000), hlm. 94.

perilaku sahabat yang hendak memasak daging bangkai.[96] Dalam riwayat tersebut tidak dijelaskan secara pasti konteks yang berhubungan dengan pengharaman bangkai, hanya saja dikaitkan dengan ayat-ayat lain. Penyebutan keharaman bangkai selalu diikuti dengan keharaman darah dan daging babi. Terdapat indikasi bahwa pengharaman yang dikehendaki dalam ayat tersebut terkait dengan konsumtif. Sedangkan untuk mengambil manfaat diluar konsumsi, beberapa ulama berpendapat bahwa hal tersebut diperbolehkan. Sementara itu, dalam konteks transplantasi, praktik semacam ini belum pernah terjadi pada masa Rasulullah, sehingga untuk memberikan landasan normatif hadis tidak dapat ditemukan.

Dengan berdasarkan beberapa ayat yang telah disebutkan sebelumnya, para mufasir sepakat bahwa haram memakan daging babi. al-Tabari dalam menafsirkan ayat tersebut dengan keharaman babi berlaku mutlak, baik babi hasil pekawinan silang ataupun bukan, ataupun bagian daging luarnya ataupun daging bagian dalamnya.[97] Hal yang sama juga dikatakan oleh al-Qurtubi bahwa penyebutan redaksi *lahm al-khinzir* mengindikasikan keharamannya berlaku secara menyeluruh

---

[96] Jalaluddin as-Suyuti, *Lubab al-Nuqul Fi Asbab al-Nuzul* (Bairut: Muassasah al-Kutub al-Thaqafah, 2002), hlm. 97.

[97] Jarir Al-Tabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'wil al-Quran*, Vol. 9 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000), hlm. 493.

terhadap seluruh anggota tubuh babi, baik dalam keadaan hidup ataupun dalam keadaan mati.[98]

Begitu juga dengan pendapat Ibn Kasir yang menyatakan bahwa penggunaan kata *lahm al-khinzir* mengandung makna penyebutan keseluruhan tubuh babi yang diharamkan, baik babi tersebut jinak atau babi tersebut liar.[99] Wahbah al-Zuhayli juga mengharamkan babi karena sifatnya yang kotor dan sering mengkonsumsi kotoran, sehingga kandungan dalam dagingnya banyak ditemukan jenis cacing yang dapat membahayakan manusia.[100] Pendapat yang sama juga dikatakan oleh Hamka yang mengharamkan memakan daging babi lebih disebabkan karena kebiasaan babi yang sering memakan kotoran, terutama bangkai binatang yang telah mati.[101]

Sedangkan M. Quraish Shihab menyetujui pendapat Tahir Ibn 'Ashur yang menyatakan bahwa redaksi *lahm al-khinzir* yang disebutkan dalam al-Quran mengindikasikan pengharamnya hanya untuk dijadikan konsumsi, sehingga penggunaan bagian tubuh lain, seperti bulu dan kulit setelah disamak, diperbolehkan. Berdasarkan pandangan Ibn 'Ashur, Shihab memperbolehkan

[98] al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, (Kairo: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 1964), hlm. 514.

[99] Ibn Kasir, *Tafsir al-Quran al-'Azim* (Riyad: Dar al-Tayyibah, 1999), hlm. 481.

[100] Wahbah al-Zuhayli, *Tafsir al-Wasit*, Vol. 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1422), hlm. 79.

[101] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Vol. 3, hlm. 1605-1606.

menggunakan bagian katup jantung babi untuk ditransplantasi ke tubuh manusia. Meskipun demikian, menurut Shihab, pendapat yang mengatakan bagian tubuh babi termasuk dalam kategori barang najis, ia tidak memiliki pengaruh hukum, karena menurut Shihab, kenajisan katup jantung babi hanya jika berada diluar tubuh manusia.[102]

Dalam konteks menentukan hukum transplantasi organ tubuh babi ke manusia, maka proses penerjemahan pesan harus dimulai dari pengetahuan mengenai konteks makro asli dan konteks makro masa sekarang. Pengetahuan mengenai konteks makro dalam pengaharaman babi dapat diketahui melalui pembahasan *asbab al-nuzul* dari masing-masing ayat. Dari penelusuran dan pembahasan di atas, diketahui bahwa tidak ada riwayat yang secara spesifik menjelaskan bahwa pengharaman babi disebabkan karena satu respon khusus atas kejadian yang terjadi pada masa Nabi. Penjelasan yang menyangkut konteks ini hanya dapat ditemukan dalam QS. al-Maidah ayat 3 yang dturunkan atas sebab sahabat yang hendak memasak danging hewan yang telah menjadi bangkai untuk dikonsumsi.

Sedangkan kejadian yang menimpa Bennett, sebagai seorang pasien berusia 57 tahun dengan penyakit jantung stadium akhir telah berhasil menerima transplantasi jantung babi yang telah

[102] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, hlm. 20.

dimodifikasi secara genetik pada 7 Januari 2022. Dokter yang menangani kasus Bennett mengatakan operasi itu dibenarkan karena dia tidak punya pilihan pengobatan lain dan Bennett akan mati jika tidak menjalaninya. Sehingga transplantasi tersebut adalah satu-satunya pilihan pasien untuk bertahan hidup setelah dianggap tidak memenuhi syarat untuk transplantasi tradisional.

Kemudian, jika ditarik kebelakang para ulama mazhab, menganggap bahwa pemanfaatan barang yang haram, akan menghasilkan keharaman atas pemanfataan tersebut, maka memanfaatkan babi yang termasuk dalam kategori haram sebagai alat untuk melakukan tranplantasi, dapat menjadikan transplantasi tersebut dihukumi haram. Namun, jika dalil yang diajukan adalah kedaruratan sebagaimana yang terdapat dalam redaksi ayat, maka para ulama memiliki kecenderungan untuk bersepakat dengan memberikan syarat-syarat tertentu, yakni jika dapat membahayakan nyawa. Hal ini berkesesuaian dengan kaidah fikih *al-darurat tubih al-mahzurat* (keadaan darurat memperbolehkan hal-hal yang dilarang). Didasarkan pada kaidah ini, kondisi pasien yang membahayakan pada penderita harus dihilangkan, sehingga pasien harus dilakukan transplantasi organ hewan meskipun hewan tersebut dalam kategori hewan yang diharamkan.

Hal demikian mengacu pada kondisi Bannett untuk bisa bertahan hidup, karena dokter yang menangani kasus Bennett mengatakan operasi itu dibenarkan karena dia tidak punya pilihan pengobatan lain dan Bennett akan mati jika tidak menjalaninya. Akan tetapi, hukum yang dihasilkan berbeda jika tujuan dilakukan transplantasi dengan menggunakan organ tubuh hewan yang diharamkan untuk mempercantik diri. Maka dalam keadaan tersebut, transplantasi dengan menggunakan hewan yang diharamkan termasuk dalam kategori tidak diperbolehkan secara hukum.

Transplantasi yang dilakukan atas dasar darurat (keterpaksaan) dapat dikategorikan sebagai tindakan yang diperbolehkan, berdasarkan keumuman firman Allah dalam QS. al-An'am ayat 119,

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ

Padahal sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya.

Meskipun secara hukum transplantasi dengan menggunakan organ tubuh hewan yang diharamkan diperbolehkan dalam kondisi tertentu, namun terdapat beberapa syarat yang harus dipenuhi untuk melakukan transplantasi tersebut. *Pertama,* adanya kondisi darurat bagi resipien untuk mendapatkan donor

organ hewan, dalam arti kesembuhannya hanya dapat dilakukan dengan cara transplantasi organ. Demikian pula harus jelas tujuan penyembuhan transplantasi tersebut tidak menimbulkan bahaya yang lebih besar bagi resepien pasca transplantasi. *Kedua*, transplantasi alat dan atau jaringan tubuh manusia hanya boleh dilakukan oleh dokter spesialis yang terpercaya yang merekomendasikan bahwa tidak ada cara lain penyembuhan resipien kecuali dengan melakukan transplantasi organ tubuh.

Berdasarkan contoh penafsiran yang dikemukan di atas, terkait transplantasi organ babi pada manusia melalui kontekstual Abdullah Saeed, kita dapat memahami bahwa al-Quran sebagai kitab yang dapat diterapkan dalam konteks yang berbeda, dengan mengambil pesan utama yang dapat disebut sebagai hirarki nilai. Dalam pemahaman hirarki nilai tersebut, dapat dipahami adanya nilai yang tetap atau tidak. Nilai yang tetap dijumpai dalam kasus-kasus ibadah *maghdah* dan keyakinan, yang memang tidak boleh bahkan haram untuk dikontekstualisasikan. Sementara nilai yang berubah dapat dijumpai dari kasus-kasus hukum. Perubahan ini biasanya terjadi karena dipengaruhi oleh konteks kehidupan pengkajinya. Dengan demikian, dalam rangka memelihara relevansi al-Quran dengan perkembangan kehidupan manusia, al-Quran harus terus menerus ditafsirkan ulang agar tidak kehilangan relevansinya. Hal ini merupakan diktum yang

dianut oleh umat Islam bahwa al Quran itu *shalih li kulli zaman wa makan*, (layak untuk setiap waktu dan tempat).

F. Metode Tafsir Laiqah

Ma'mun Mu'min dalam bukunya *metodologi ilmu tafsir* menyatakan bahwa dalam kajian Islam (*islamic sceinces)* termasuk di dalamnya metodologi tafsir mengalami stagnasi yang menyebabkan kemunduran dan keterpurukan umat Islam.[103] Metode *al-Tafsir al-Laiqah* merupakan bentuk hasil pemikiran penulis mengenai stagnasinya perkembangan metodologi tafsir al-Quran sehingga bagi penulis perlu adanya metode alternatif baru dalam menafsirkan al-Quran.

Manhaj *al-Tafsir al-Laiqah* yakni metode tafsir yang fokus pada pemahaman-pemahaman yang strategis dalam menyelesaikan permasalahan umat demi kemaslahatan bersama "*win win sulation*". Metode ini merupakan penggabungan berbagai metode yang ada demi kemaslahatan umat. Metode ini mengkritisi bahwa dalam menafsirkan ayat al-Quran tidak mesti hanya menggunakan satu metode saja akan tetapi boleh menggunakan berbagai metode untuk memaknai maksud Allah Swt.

[103] Ma'mun Mu'min, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2016), hlm. 8.

Metode *al-Tafsir al-Laiqah* dalam menafsirkan al-Quran bertujuan untuk menjaga tujuan syariat yakni untuk menjaga agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), harta (hifz al-mal) atau kemaslahatan umat. Metode ini menghindari perdebatan teks benar-salah atau merasa paling benar sendiri. Metode ini menerima berbagai pendapat dan terbuka asal tidak bertentangan dengan tujuan syariat dan memperhatikan pada efek kebermanfaatan atau kemaslahatan umat dan kemanusiaan.

Seperti yang dilakukan oleh Quraish Shihab ia melakukan rendom referensi dan rendom metologi tanpa terikat dengan satu metode pendekatan dan bebas dalam mensitasi berbagai sumber. Cara ini berorientasi pada visi kemaslahatan bagi umat, apa saja pendekatannya, dari manapun sumber datanya yang mungkin dilakukan asalkan mendatangkan kemaslahatan maka boleh dilakukan hal ini adalah cara strategis (manhaj al-Tafsir al-Laiqah). Mengkolaborasikan seluruh metodologi yang ada didasari oleh kemampuan berbagai aspek mufasir agar dapat menghasilkan penafsiran baru untuk kemaslahatan adalah metode strategis yang tak dapat dihindari oleh setiap mufasir, selama niat melakukan penafsiran strategis tersebut didasari oleh niat yang tulus karena Allah Swt untuk kemaslahatan kemanusiaan di bumi.

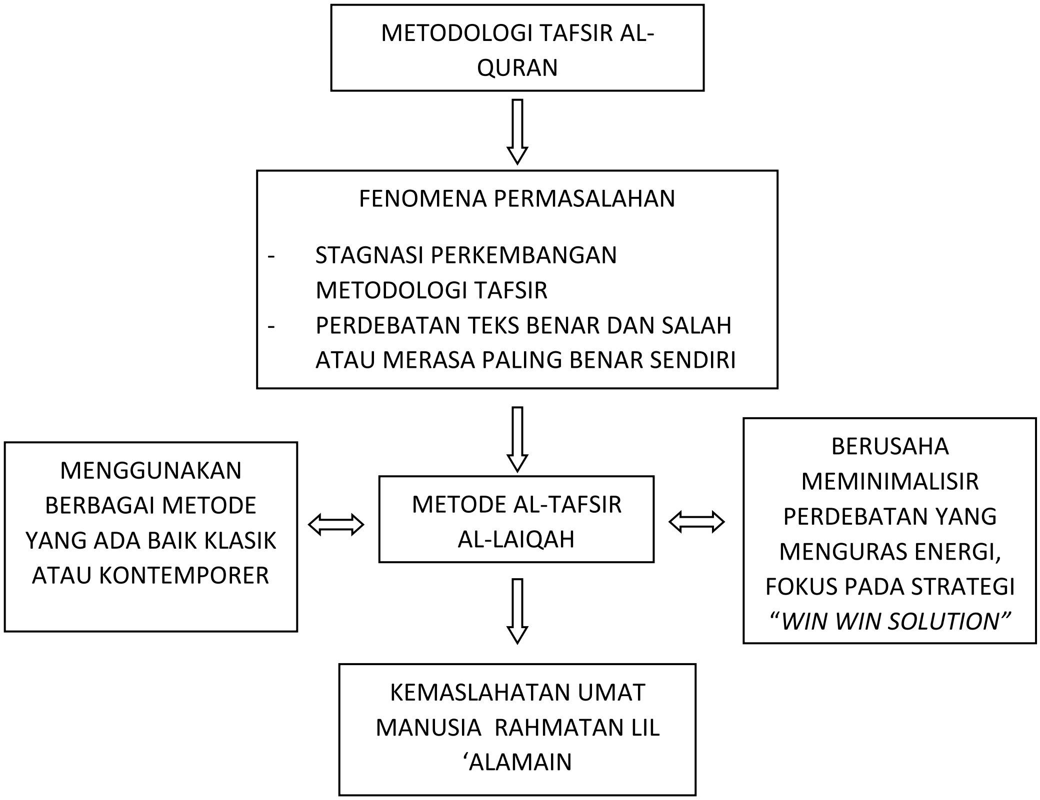
Berpikir strategis bisa saja disebabkan karena keterbatasan kemampuan manusia secara alami namun memiliki aspek-aspek dasar dalam penafsiran seperti penguasaan bahasa Arab dengan seluruh kaidah bahasa, mengerti asba al-Nuzul, memahami muhkamat mustasyabihat, ' *Am* dan *khas* serts seluruh ilmu ulumul Quran, namun kelemahan yang dimiliki oleh seorang mufasir akan mendorongnya ke pada cara berpikir strategis (al-Laiqah) sehingga ia dapat memproduksi sebuah penafsiran ayat tanpa harus terpenjara dengan asumsi bahwa mufasir adalah orang yang sempurna. Allah Swt telah memberikan kemudahan bagi manusia untuk menta'wil dan memahami al-Quran sehingga siapapun secara ilhami dapat memahaminya dengan petunjuk-Nya (*walaqad yassarnal Qurana li al-Dzikr fahal min mudzakkir*).

Begitu juga yang dilakukan Mufasir Buya Hamka dalam menafsiri cenderung monogami dalam menafsiri ayat-ayat poligami, hal ini tidak bisa dilepaskan dari gaya berpikir Buya Hamka yang strategis di mana beliau tinggal dengan masyarakat monogami terlebih budaya Minang yang sedikit berbeda dengan budaya masyarakat Melayu lainnya. Dapat dibayangkan jika model penafsiran Buya Hamka cenderung berideologi poligami dengan kultur Minang terkait tata cara perempuan dapat melamar laki-laki maka akan memporak porandakan sistem budaya Minang. Maka paradigma Buya Hamka berdasarkan

paradigma strategis agar hasil penafsiran menjadi maslahat buat umat di sekitarnya.

Menjadi berbeda jika Buya Hamka terlahir atau tinggal dengan selain budaya Minang maka bisa jadi akan berbeda penafsirannya terkait ayat poligami. Itulah yang dimaksud penulis manhaj atau metode *al-Tafsir al-Laiqah* yakni berusaha menafsirkan ayat dengan mempertimbangkan kemaslahatan umat setempat. Bisa jadi ayat yang sama akan tetapi ditafsirkan berbeda karena situasi dan kondisi permasalahannya yang berbeda, ketika dipaksakan sama akan menimbulkan kemudaratan bukan kemaslahatan.

Peta konsep metode *al-Tafsir al-Laiqah* yang menjadi kebaruan atau *novelty* dalam buku ini:



الجمعية الوصلية

Al Jam'iyatul Washliyah

BAB VI
ALIRAN-ALIRAN TAFSIR

A. Aliran Tafsir *Bil Ma'tsur*

Tafsir *bil Ma'tsur* adalah penafsiran yang berbentuk riwayat atau sering disebut dengan "*tafsir bil al –riwayat*" ini merupakan aliran tafsir yang paling tua sehingga sampai saat ini dipakai oleh para ulama dalam menafsirkan al-Qur'an. Menurut Abdul Mustaqim tafsir *bil Ma'tsur* merupakan cara penafsiran yang digunakan ialah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an, ayat al-Qur'an dengan hadist dan perkataan sahabat.

Sementara itu, Syaikh Ahmad Muhammad Al-Husairi menjelaskan bahwa aliran tafsir *bil Ma'tsur* ini mencakup keterangan, perincian sebagaian ayat Al-Qur'an, riwayat yang dinukil oleh sahabat dan riwayat yang dinukil dari Tabi'in dan dari semua informasi dan penjelasan yang telah disebutkan Allah Swt terdapat di dalam al-Qur'an.[104]

Hal ini juga disampaikan oleh Thameem Ushama, Tafsir *bi bil Ma'tsur* adalah menafsirkan al-Quran dengan al-Quran, al-Quran dengan as-Sunah Nabi dan al-Quran dengan pendapat atau penafsiran para sahabat Nabi dan tabi'in. maka dikenal dengan tafsir *bi bil Ma'tsur* (dari kata atsar yang berarti Sunah, hadis, jejak, peninggalan) karena dalam menafsirkan al-Quran, seorang mufassir menelusuri jejak atau peninggalan masa lalu

[104] Syaikh Ahmad Muhammad al-Hushari, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam*, Penerjemah: Abdurrahman Kasdi, (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar 2014).

dari generasi sebelumnya terus sampai kepada Nabi Muhammad Saw. Karena banyak menggunakan riwayat, maka tafsir dengan metode ini dinamai tafsir *bi ar-riwayah.*[105]

1. **Penafsiran Ayat dengan Ayat**

   Penafsiran ayat dengan ayat al-Quran adalah menfasirkan ayat yang masih bersifat global dengan ayat al-Quran yang bersifat terperinci. Begitu juga menafsirkan ayat-ayat yang bersifat mutlak atau umum, kepada ayat yang muqayyad dan khusus. Sebagai contoh penafsiran ayat dengan ayat terdapat pada penafsiran Ibn Abbas dalam menafsirkan surah Ali Imran (3:80) sebagai berikut:

   وَلَا يَأۡمُرَكُمۡ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرۡبَابًاۗ أَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡكُفۡرِ بَعۡدَ إِذۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ٨٠

   "Tidak (sepatutnya) pula dia menyuruh kamu menjadikan para malaikat dan para nabi sebagai tuhan. Apakah (patut) dia menyuruh kamu (berbuat) kekufuran di waktu kamu sudah (menganut agama) Islam?" (Qs. Ali 'Imran 3 : 80)

[105] Thameem Ushama, *Methodologies Of The Quranic Exegesis,* diterjemahkan oleh Hasan Basri dan Amroeni, *Metodologi Tafsir Al-Quran Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif* (Jakarta: Riora Cipta, 2000), hlm. 5.

Ibnu Abbas menafsikan pada ayat (di waktu kamu sudah menganut agama Islam) dengan ayat al-Quran terdapat dalam surah al-Baqarah 2: 132.

إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ١٣٢

"*Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam*".

Pada ayat ini Nabi menyampaikan pada mereka (kaum Quraisy, Nasrani dan Yahudi), Allah Swt telah mengutus Rasul kecuali ia disuruh mendakwahkan dan membawa ajaran Islam, bukan untuk mengajak menyembah berhala sebagaimana dikatakan oleh orang-orang Kafir. Ada yang berkata bahwa ayat ini diturunkan untuk membantah Yahudi, Nasrani dan orang-orang Musyrik agar Nabi Muhammad disanjung dan disembah seperti orang Nasrani menyembah Nabi Isa. Maka dengan adanya ayat ini menjelaskan tugas Nabi Muhammad yang sebenarnya adalah menyampaikan risalah ajaran Islam kepada umat manusia. [106]

Muhammad Quraish Shihab memberikan penjelasan bentuk penafsiran ayat dengan ayat Al-Qur'an seperti penafsiran kata *ath-Thariq* (ٱلطَّارِقِ) pada ayat pertama

[106] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an Studi Madzahibut Tafsir/Aliran-Aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer.* (Yogyakarta: Idea Press, 2016) hlm. 70-71

dalam surah ath-Thariq dengan an-Najm ats Tsaqib (ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ) binatang yang cahayanya menembus (kegelapan) (Qs. Ath-Thariq [86]:1-3). Begitu juga dalam fiman Allah terdapat dalam surah al-Fatihah [1]:7.[107]

صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧

"(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat, bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) orang-orang yang sesat."

Pada ayat di atas tidak jelas siapa yang dimaskud sebagai orang yang diberikan nimat oleh Allah, namun dijelaskan dalam ayat lain Qs. al-Nisa [4] : 69.

وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ٦٩

'Siapa yang menaati Allah dan Rasul (Nabi Muhammad), mereka itulah orang-orang yang (akan dikumpulkan) bersama orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, (yaitu) para nabi, para pencinta kebenaran, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. Mereka itulah teman yang sebaik-baiknya".

[107] Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Quran*, (Tanggerang: Lentera Hati 2013), hlm. 350.

Sebagai contoh lain terhadap penafsiran ayat dengan ayat al-Quran, sebagaimana dijelaskan di dalam karya Samsurohman sebagai berikut.[108]

a. **Menjelaskan Ayat al-Quran yang Bersifat Global**

Sebagai contoh, firman Allah tentang binatang ternak yang dihalakan, sebagai berikut:

أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ١

"Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (Yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya".

Kata *illa ma yutla 'alaikum* masih bersifat global, dijelaskan dalam al-Quran.

حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسۡتَقۡسِمُواْ بِٱلۡأَزۡلَٰمِۚ ...

٣

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging hewan) yang disembelih bukan atas (nama) Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas,

[108] Samsurrohman, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Jakarta: Amzah, 2014), hal 145-151.

kecuali yang (sempat) kamu sembelih. (Diharamkan pula) apa yang disembelih untuk berhala. (Demikian pula) mengundi nasib dengan azlām (anak panah), (Qs. al-Maidah [5] :3)

b. Memberikan Batasan Terhadap Ayat Mutlak

Mutlak diartikan tidak terikat atau tidak tertuju pada satu bentuk. Contoh sebagai berikut.

إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ ﴿٩٠﴾

"Sesungguhnya orang-orang yang kufur setelah beriman, kemudian bertambah kekufurannya, tidak akan diterima tobatnya dan mereka itulah orang-orang sesat" (Qs. Ali Imran [3] : 90)

Menurut sebagian ulama, orang yang dimaksud adalah mereka yang menunda-nunda taubat hingga kematian datang.

وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٔـٰنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٨﴾

"Tidaklah tobat itu (diterima Allah) bagi orang-orang yang melakukan keburukan sehingga apabila datang ajal kepada seorang di antara mereka, (barulah) dia mengatakan, "Saya benar-benar bertobat sekarang." Tidak (pula) bagi orang-orang yang meninggal dunia, sementara mereka di dalam kekufuran. Telah Kami

sediakan azab yang sangat pedih bagi mereka". (Qs. an-Nisa [4] : 18)

c. Mengkhususkan Ayat Bersifat Umum

Dimaksud umum ialah mencakup keseluruhan dan tidak ada batasan. Sebagai berikut.

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ ... ﴿٢٢٨﴾

"Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali qurū' (suci atau haid)." (Qs. al-Baqarah [2] : 228)

Ayat ini bersifat umum bagi wanita yang ditalaq oleh suaminya sehingga datang ayat lain yang mengkhususkan keumuman ayat tersebut.

... ۚ وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ ... ﴿٤﴾

"Adapun perempuan-perempuan yang hamil, waktu idah mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungannya. (Qs. Ath Thalaq [65] : 4)

Berdasarkan penjelasan ayat di atas, wanita dicerai oleh suaminya dalam kondisi hamil, iddahnya adalah setelah melahirkan.

d. Menafsirkan Makna Suatu Ayat dengan Makna Ayat lain

Ayat ini berbicara terkait dengan orang yang telah mendurhakai Rasulullah, hal ini dijelaskan dalam ayat sebagai berikut.

يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾

"Pada hari itu orang-orang yang kufur dan mendurhakai Rasul (Nabi Muhammad) berharap seandainya mereka diratakan dengan tanah (dikubur atau hancur luluh menjadi tanah), padahal mereka tidak dapat menyembunyikan suatu kejadian pun dari Allah". (Qs. an-Nisa [4] : 42)

Makna ayat tersebut ditafsirkan oleh ayat ini, sebagai berikut.

إِنَّآ أَنذَرْنَٰكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ ٱلْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًۢا ﴿٤٠﴾

"Sesungguhnya Kami telah memperingatkan kamu akan azab yang dekat pada hari (ketika) manusia melihat apa yang telah diperbuat oleh kedua tangannya dan orang kafir berkata, "Oh, seandainya saja aku menjadi tanah." (Qs. an-Naba [78] : 40)

Kedua ayat di atas memilki keserasian menginformasikan harapan orang-orang kafir untuk menjadi tanah. Selain itu, menunjukkan bahwa mereka disamakan dengan tanah itu lebih baik.

e. Menjelaskan yang Ringkas dengan Terperinci

Menyebutkan sesuatu pada lebih dari satu tempat, sedangkan penyebutan pada sebagaian tempat ringkas dan

pada sebagian lain lebih rinci, maka yang ringkas itu dijeaskan dengan yang lebih rinci.

Disebutkann sesuatu pada satu tempat, kemudian ditempat lain terdapat soal-jawab untuk menambah kejelasan. contohnya QS. Al- Fatihah (1:2)

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَۙ ﴿٢﴾

"Segala puji bagi Allah, Tuhan1) semesta alam" (QS. Al-Fatihah 1:2)

Di sini, Allah SWT tidak menjelaskan tentang apa yang dimaksud dengan semesta alam itu, tetapi Allah menjelaskan ditempat lain terdapat ayat dalam bentuk tanya- jawab mengenai *rabb al-alamin.*

قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِيْنَۗ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَاۗ اِنْ كُنْتُمْ مُّوْقِنِيْنَ ﴿٢٤﴾

"*Fir'aun berkata,* "*Siapa Tuhan semesta alam itu?*", *Dia (Musa) menjawab,* "*Tuhan (pencipta dan pemelihara) langit, bumi, dan segala yang ada di antaranya jika kamu orang-orang yang yakin.*" (QS. Al-Syu'ara' 26: 23-24)

Dengan demikian, ayat itu menjelaskan pengertian *rabb al-alamin* itu, yaitu tuhan langit-langit dan bumi.

2. Penafsiran Ayat dengan Hadis

Penafsiran ayat al-Quran dengan hadist adalah penafsiran suatu ayat dijelaskan dengan menggunakan hadist Nabi Muhammad Saw. Hal ini dilakukan terutama ketika Ibn Abbas tidak mendapatkan penjelasan di dalam ayat Al-Quran. Sebagaimana yang telah dilakukan oleh para sahabat, mereka menyakan kepada Nabi ayat-ayat yang tidak mereka pahami, sebab sebagaimana dari ayat-ayat al-Quran itu memang terdapat ayat yang tidak dapat dimengerti ta'wilnya, keculi setelah mendapatkan penjelasan dari nabi SAW. Contohnya ketika Ibn Abbas manfasirkan firman Allah SWT:

فَمَن تَوَلَّىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴿٨٢﴾

"*Siapa yang berpaling setelah itu, mereka itulah orang-orang fasik*". *(Qs. Ali 'Imran 3 : 82)*

Kalimat *hum al-fasiqun* adalah *al-naqiduna al-kafirun*, orang yang merusak (perjanjian Allah dengan Nabinya), dan ingkar ataupun kafir terhadap Allah hal ini didasarkan pada hadist dimana kemudian Ibn Abbas menyebutkan prihal bantahan dan pernyataan yang diajukan orang Yahudi dan nasrani kepada Nabi Saw; "dimanakah posisi kami diantara agama Ibarahim?", Nabi Saw kemudian menjawab:"tidak, sekali-kali tidak kedua agama tersebut (Yahudi dan Nasrani)

termasuk agama Ibrahim. Mereka kemduan berkata: "kami tidak bisa menerima hal itu". Ayat tersebut mengkritik kaum Yahudi dan Nasrani yang tidak mau beriman kepada Muhammad Saw, yang mengajarkan tenatang kepasrahan (keislaman), sebagaimana agama Nabi Ibarahim.[109]

Adapun contoh penfasiran ayat dengan hadist, secara spesifik membahas tentang hukuman bagi pencuri, sebagai berikut.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَاۤءً ۢبِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ۗوَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ

"*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*". (Qs. Al-Ma'idah 5: 38)

Ayat diatas hanya menjelaskan bahwa pencuri harus mendapatkan hukuman potong tangan tanpa adanya batasan atau kadar pencurian. Ayat ini dijelaskan secara rinci oleh hadist Nabi Muhammad Saw rincian kadar pencurian yang akan dipotong tanganya.

---

[109] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran Studi Madzahibut Tafsir/Aliran-Aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, (Yogyakarta: Idea Press, 2016) hlm. 71-72.

Imam Al-Suyuti memberikan penjelasan terhadap ayat diatas terdapat dalam karya tafsirnya *al-Durru al-Manthur fi al-Tafsiri al-Mathur* dengan mengutip hadist Nabi Muhammad yang dikeluarkan oleh Imam al-Bukhari[110], Nabi Muhammad Saw bersabdah:

لَا تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا

"*Tangan pencuri tidak dipotong, kecuali dalam pencurian seperempat dinar lebih*"

Hadist diatas memiliki peranan penting dalam menjalaskan ayat diatas, sehingga terdapat kadar pencurian yang harus dipotong tangannya, ketika melebihi batas yang ia curi. Hadist sebagai bayan tafsir dari surah al-Ma'idah (5: 38) secara rinci tidak menyebutkan kadarnya.

3. **Penafsiran Ayat dengan Pendapat Sahabat**

Menafsirkan ayat Al-Quran berdasarkan pendapat sahabat yang memang mengetahui penafsiran ayat al-Quran, berlaku apabila tidak ada penjelasan dari Al-Quran maupun Sunah Nabi. Contohnya, ketika Ibn Abbas menafsirkan Q.S. Al-Anfal (8) ayat 41.[111]

---

[110] Nomor hadist (1684) pada Bab hukuman bagi pencuri. Hadis ini dikutip dari al-Suyuti dalam kitab *al-Durru al-Manthur fi al-Tafsiri al-Mathur* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1421), hlm 497.

[111] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, hlm. 73-74.

وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ٤١

"Ketahuilah, sesungguhnya apa pun yang kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka seperlimanya untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnusabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Nabi Muhammad) pada hari al-furqān (pembeda), yaitu pada hari bertemunya dua pasukan.314) Allah Mahakuasa atas segala sesuatu". (Q.S. al-Anfal [8] : 41)

Ayat di atas menjelaskan bahwa seperlima *ghanimah* (rampasan perang) dibagi untuk: (1) Allah dan Rasulnya (2) kerabat Rasul (3) anak yatim (4) orang miskin (5) ibnu sabil. Sedang empat perlima ghanimah dibagi kepada mereka yang ikut perang. Ketika nabi Saw masih hidup, seperlima *ghanimah* dibagikan kepada yang berhak menerimanya, seperti yang tercantum diatas. Setelah nabi wafat, gugurlah hak nabi Saw. Dan kerabatnya.

Hal ini bersandarkan kepada tradisi (hasil ijtihad) para sahabat yaitu Abu Bakar, Umar Bin Khattab, Ustman Bin Affan dan Ali bin Abi Thalib dimasa khalifahanya. Mereka

membagi seperlima ghanimah itu kepada tiga golongan saja, yaitu untuk anak yatim yang bukan dari keluarga bani muthallib, orang miskin yang bukan keluarga bani Muthalib dan kepada ibnu sabil (orang yang melakukan perjalanan) yang lemah dan membutuhkan pertolongan.

Adapaun contoh lainnya sebagai berikut:

صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧

"*(yaitu) Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat*". (Qs. Al-Fatihah 1:7)

Ibnu Abbas mengatakan bahwa yang dimaksud dengan orang yang diberi nikmat adalah para malaikat, Nabi, Shiqiqqin, Syuhada' dan para orang orang salih yang selalu taat kepada dan menyembah Allah Swt. Hal ini merupakan upaya yang dilakukan oleh Ibnu Abbas dalam memberikan penafsiran al-Quran yang berhubungan dengan makna yang tersirat dalam suatu kata.[112]

Dalam hal ini penulis sebutkan kitab-kitab tafsir yang termasuk dalam kategori tafsir *bil Ma'tsur* ialah: Pertama, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, karya Ibnu Jarir Ath-

[112] Abdurrahaman Abu Bakar as Syuyuti, *al-Dar al-Manthur fi Tafsir Bil al-Ma'tur* (Mesir: Darl Hijr, 2003), hlm. 83.

Tabari (w.310 H). Kedua, *Ma'alim al-Tanzil*, karya Abu Muhammad al-Husain al-Baghawi (w.510). Ketiga, Tafsir *al-Quran al-Azhim*, karya al-Hafiz Ibnu Katsir al-Dimasyqi (w.774 H). Keempat, *Tafsir al-Durr al-Mansur*, karya Jalaluddin as-Suyuthi (w.911 H).

B. Aliran Tafsir *Bil Ra'yi*

Menurut Nashruddin Baidan munculnya aliran tafsir bil Ra'yi setelah berakhir masa salaf sekitar pada abad ke- 3 H dipengaruhi oleh faktor peradaban Islam semakin maju dan berkembang sehingga lahir mazhab dan aliran dikalangan ummat Islam yang mempelajari ilmu-ilmu tafsir. Masing-masing golongan berusaha untuk menyakinkan pengikutnya dalam mengembangkan pemahaman produk tafsir yang mereka kembangkan.

Adapun langkah dalam melakukan pemahaman terhadap aliran yang mereka kembangkan ialah dengan cara mencari ayat-ayat al-Quran dan hadist-hadist Nabi Saw, kemudian mereka melakukan penafsiran terdapat ayat-ayat al-Quran dan hadist sesuai dengan pemahaman dan keyakinan yang mereka anut. Meskipun aliran tafsir *bil Ra'yi* berkembang dengan pesat,

namun tidak terlepas dari pendapat para ulama terhadap aliran tafsir *bil Ra'yi.*[113]

Abdul Djalal menjelaskan bahwa Tafsir *bil Ra'yi* merupakan salah satu metode dalam menafsirkan al-Quran yang diajarkan oleh Rasulullah, sebagai penerima dan penyampai wahyu tentunya Rasulullah juga memiliki tanggung jawab untuk memberikan penjelasan dari apa yang telah diwahyukan kepadanya. Hal ini terjadi karena tidak semua ayat dalam Al-Quran memiliki makna yang terperinci, namun ada juga ayat-ayat yang bersifat global dan membutuhkan penjelasan lebih lanjut.[114]

Suatu penafsiran *bil Ra'yi* dapat dilihat dari kualitas penafsirannya. Apabila ia memenuhi sejumlah persyaratan yang dikemukakan oleh para ulama tafsir, maka diterimalah penafsirannya. Para ulama tafsir telah menetapkan syarat-syarat bagi diterimanya tafsir *bil Ra'yi,* yaitu:

1. Benar-benar menguasai bahasa Arab dengan seluk-beluknya.
2. Mengetahui sebab turunnya ayat, nasikh-mansukh, ilmu qiraat dan syarat-syarat keilmuan lainnya. Tidak menafsirkan hal-hal yang merupakan otoritas Tuhan untuk mengetahuinya.

---

[113] Nasharuddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2016) hlm. 376.

[114] Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu 1998) h. 31

3. Tidak menafsirkan ayat-ayat berdasarkan hawa nafsu dan interes pribadi.
4. Tidak menafsirkan ayat-ayat berdasarkan aliran atau paham yang jelas batil dengan makssud justifikasi terhadap paham tersebut.
5. Tidak menganggap bahwa tafsirannya itu paling benar dan yang dikehendaki Tuhan tanpa argumentasi pasti.[115]

Di antara kitab tafsir yang termasuk Tafsir bi al-ra'y adalah:

1. *Mafatih al-Ghaib* susunan Muhammad bin Umar al-Husain al-Razi.
2. *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Takwil* karya Abdullah bin Umar al-Baidhawi.
3. *Tafsir Jalalain*, disusun oleh kedua ulama tafsir yaitu Jalaluddin al-Mahalli (w.544-604 H / 1149-1207 M) dan Jalaluddin As-Suyuthi (w.849-911 H / 1445-1505 M).
4. *Ruh al-Ma'ani*, kitab tafsir ini dikenal dengan sebutan tafsir al-Alusi, karya Syihab al-Din al-Alusi (w. 1270 H / 1853 M).
5. *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil* lebih dikenal dengan sebutan *Tafsir al-Khozin*, karya A'lauddin Ali bin

[115] Wajidi Sayadi, *Metodologi Tafsir al-Quran: Studi Atas Metode Tafsir al-Maraghi*, (Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2011), hlm. 79.

Muhammad bin Ibrahim al-Baghdadi, nama beliau termasyhur dengan panggilan al-Khazin (w. 604 H).

6. *Tafsir Ruh al-Bayan* (Tafsir Jiwa yang menerangakn), karya Imam al-Syekh Ismail Haqqi al-Barusawi (w.1137 H / 1724).
7. *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran* (Keterangan dalam Menafsirkan Al-Quran), karya Syekh Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan al-Thusi.

C. Aliran Tafsir *Lughawi*

Tafsir *lughawi* atau tafsir linguistik merupakan produk tafsir yang menjelaskan ayat-ayat al-Quran dengan uraian berbagai aspek kebahasaan, daripada penekanan terhadap pesan pokok dari ayat-ayat al-Quran yang ditafsirkan.[116] Secara historis tafsir linguistik sebenarnya telah muncul sejak era Nabi Muhammad Saw. Hal ini terlihat misalnya ketika Nabi Muhammad menjelaskan sebagian kata yang kurang dipahami oleh para sahabat. Sebagai contoh adalah tentang makna *wasat* [dalam fiman Allah Swt:"*wakadzalika ja'alnakum ummatan wasatan*..." (Q.s. Al-Baqarah [2] :143). Beliau menafsirkan kata *wasatan* dengan *al-adl* (tengah-tengah, Moderat).

[116] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, hlm. 114.

Pada perkembangan awal, tafsir linguistik dapat dikelompokan menjadi dua ketegori, yaitu: pertama, *al-tafsir al-Lughawi* yang dimotori oleh kelompok *lugwaiyun* (pakar bahasa) yang tertarik untuk menafsirkan al-Quran. Seperti al-Kisai (w.183 H.) dan al-Farra' (w. 207 H). Pada kelompok pertama ini, kecenderuangan tafsir linguistik adalah ingin menjadikan tafsir untuk membangun teori linguistik, atau menjustifikasi teori linguistik berdasarkan al-Quran. Kedua, tafsir *al-Lughawi* yang gagas oleh kelompok teolog Mu'tazilah, seperti Abu Bakar Abdurrahman ibnu Kaisan (w.206 H) dan Yusuf Ibnu Abdullah (w.233 H).

Pada kedua kelompok itulah yang kemudian tafsir linguistik sering dijadikan legitimasi untuk melakukan ta'wil ideologi atau membela kepentingan mazhab mereka (*li nusrah al-mazhab*) terutama ketika terjadi perbedaan penafsiran ayat yang terkait dengan dasar-dasar teologi Mu'tazilah. Lebih dikenal dengan istilah nalar ideologis dalam penafsiran al-Quran, yang menjadi marak di abad pertengahan.

Menurut Abdul Mustaqim, metodologi produk tafsir linguistik dalam menjelaskan makna sebuah kata dalam al-Quran paling tidak menempuh tiga cara: *Pertama*, menjelaskan makna sebuah kosa kata tanpa menjelaskan argumentasinya, dari makna yang diperoleh dari syair maupun prosa bahasa Arab. *Kedua*,

menjelaskan makna sebuah kata dengan disertai argumentasinya, dari karya syair jahili maupun prosa. Ketiga, dalam menafsirkan al-Quran cendrung bersifat tahlili (analitis). Yang dimaksud bersifat analitis ialah aspek-aspek linguistik yang ada dalam sebuah ayat, meskipun akibatnya seringkali mengabaikan pesan utama dari ayat yang ditafsirkan dan kesimpulannya juga tidak utuh.[117]

Menurut Muhammad Quraish Shihab, penafsiran yang bercorak sastra bahasa ini timbul akibat banyaknya orang non Arab yang memeluk agama Islam serta akibat kelemahan-kelemahan orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga dirasakan kebutuhan untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman kandungan al-Quran di bidang ini.[118] Gerakan bahasa dan kajian-kajian filologis oleh para sastrawan dan ahli nahwu sangat membantu bagi perkembangan corak penafssiran *al-lughawi* atau linguistik dan mereka bermaksud menjaga al-Quran agar tidak terkena kerancuan.

Adapun kitab-kitab tafsir linguitik yang diawali dengan menafsirkan kata-kata yang asing (*gharib*), aspek sintaksis dan morfologi yaitu sebuah kitab Ma'anil Quran, karya al-Farra

[117] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, hlm. 115.

[118] Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 72

(w.207 H), Ma'anil Quran karya al-Akhfasy (w. 215 H) Ma'anil Quran Ma, karya al-Zajjaj (w.311 H), Majaz al-Quran, karya Abu Ubaidah (w. 211 H) dan lain sebangainya. Muncul pula kitab tafsir yang khusus membahas kata-kata yang asing dalam al-Quran seperti kitab Gharib al-Quran, karya Abban bin Taglab Abu Sa'id, (w. 141 H), Gharib al-Quran, karya Muhammad bin Said al-Kalbi (w. 146 H) dan lain sebagainya.[119]

Pendapat lain menyebut bahwa tafsir *balaghi* ini dibagi ke dalam dua bagian. *Bayani* dan *badi'* sebagaimana dalam pemetaan dalam ilmu *balaghah*. Corak *Bayani*, yaitu tafsir pembahasannya berkisar pada *Balaghotu* Al-Quran dalam bentuk Ilmu bayan seperti *Tasybih Isti'aroh, Tamsil, Washal, Fashal,* dan cabang-cabangnya seperti penggunaan Makna Denotasi (Haqiqi) dan Majazi (Metafor)dan semacamnya. Tafsir *Balaghah* meliputi tiga aspek yaitu: *Pertama, Tafsir Ma'an* al-Quran yaitu tafsir yang khusus mengkaji makna-makna kosa kata al-Quran atau terkadang disebut ensiklopedi praktis seperti kitab *Ma'an al-Quran* karya Abd Rahim Fu'dah. *Kedua, Tafsir Bayan al-Quran* yaitu tafsir yang mengedapankan penjelasan lafal dari akar kata kemudian dikaitkan antara satu makna dengan makna yang lain seperti kitab *Tafsir al-Bayani al-Quran* karya Aisyah Abd Rahman bint al-Syathi'. *Ketiga, Tafsir badi' al-Quran* yaitu tafsir

[119] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, hlm. 116.

yang cenderung mengkaji Al-Quran dari aspek keindahan susunan dan gaya bahasanya, seperti *Badi' al-Quran* karya Ibn Abi al-Ishba' al-Mishry.[120]

Selanjutnya, bedasarkan pengamatan Abdul Mustaqim terkait kitab kitab tafsir corak linguistik, dapat disimpulkan bahwa ciri khas yang menonjol dalam tafsir linguistik adalah:

1. Banyak mengungkapkan aspek semantis atau makna sebuah kata, yang biasanya didasasrkan pada syair dan prosa jahili.
2. Banyak menguraikan aspek sharaf (morfologi) dan derivasinya.
3. Banyak menjelaskan aspek i'rab atau kedudukan kata dan kalimat dengan memanfaatkan teori nahwu atau gramatika bahasa Arab.
4. Banyak menjelaskan aspek-aspek uslub (stilistika al-Quran). Hal ini karena memang al-Quran diyakini memiliki stilistika yang khas yang berbeda stilistika Arab pada umumnya baik dalam penulisan maupun berpidato.
5. Banyak menjelaskan aspek fonologi, termasuk di dalamnya masalah berbagai perbedaan qira'at yang ada.
6. Banyak menjelaskan aspek-aspek majaz dan aspek lain yang menyangkut kompleksitas teori-teori linguistik.[121]

---

[120] Saifuddin Herlambang, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Penerbit Samudra Biru, 2020), hlm. 91-92.

Adapun contoh untuk corak penafiran adabi atau sastrawi sebagaimana yang dicontohkan oleh al-Zamakhsyari dalam tafsirnya terhadap surah al-Fatihah ayat 5:

إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥

"*Hanya Engkaulah yang kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah kami meminta pertolongan.*"

Mula-mula al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa kata "*iyya*" adalah *dhamir munfassil* yang dibaca *nashab*. Ia digabungkan dengan *dhamir* lain "*kaf*" yang tidak memiliki struktur *i'rab*-nya. Selanjutnya ia mengatakan bahwa mendahulukan *maf 'ul* dalam hal ini adalah *iyya* sebagai *maf'ul* dari *na'budu*, memiliki maksud untuk mengkhususkan sesuatu (*ikhtishah*). Dengan demikian maksud dari mendahulukan iyyaka dalam Surah al-Fatihah ayat 5 adalah untuk mengkhususkan Allah sebagai satu-satunya yang disembah dan diibadahi bukan yang lain.[122]

D. Aliran Tafsir *Shufi*

Menurut Abdul Mustaqim Tafsir Shufi adalah tasfir yang dibangun atas dasar-dasar teori sufistik yang bersifat falsafi, atau tafsir yang dimaksudkan untuk menguatkan teori-teori sufistik dengan menggunakan metode takwil bertujuan mencari makna

[121] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, hlm. 117.

[122] Al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf*, juz 1 (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1407), hlm. 13.

batin (makna esoteris). Sedangkan menurut M. Quraish Shihab tafsir shufi dikenal dengan sebutan tafsir isyary, yakni penekanan terhadap makna-makna yang ditarik dari ayat-ayat al-Quran yang tidak diperoleh dari bunyi lafadz ayat, tetapi dari kesan yang ditimbulkan oleh lafadz itu dalam benak yang memiliki kecerahan dan atau pikiran tanpa membatalkan makna lafadznya. Tafsir isyary dilahirkan oleh para pengamal tasawuf yang memiliki kebersihan hati dan ketulusan.[123]

Tafsir sufistik atau tasawuf dalam ilmu tafsir klasik didefinisikan sebagai suatu tafsir yang menjelaskan makna ayat-ayat al-Quran dari sudut eksoterik atau berdasarkan makna-makna tersirat yang tampak oleh sufi dalam seluk beluk-nya. Menurut al-Dzahabi tafsir sufi ialah tafsir dari dua jenis. *Pertama*, tafsir sufi adalah tafsir yang didasarkan kepada tasawuf *nadzari* (teoritis) yang cendrung kepada teori dalam ilmu tasawuf. *Kedua*, tasawuf *amali* (praktis) yaitu mewakilkan al-Quran berdasarkan ayat-ayat tersirat yang tempak oleh sufi dalam suluknya.[124]

Pendapat yang cenderung keras dilontarkan oleh Manna' al-Qaththan. Menurutnya, tafsir semacam ini menurut adalah corak tafsir yang menggiring pemakanaan Al-Quran terlampau jauh

[123] Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 369.

[124] Saifuddin Herlambang, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Penerbit Samudra Biru, 2020), hlm. 85.

dan akan menimbulkan kesesatan dan kekufuran.[125] Salah satu yang dianggap sebagai tokoh yang menafsirkan al-Quran dengan corak sufistik atau tasawuf adalah Ibn 'Arabi (w. 638 H). beliau dikenal sebagai tokoh sufi yang menggagas paham *wahdatul wujud.* Penafsiran al-Quran dengan aliran tafsir sufistik seperti yang dilakukan oleh Ibn 'Arabi adalah ketika ia menafsirkan firman Allah Swt yang membicarakan tentang Nabiyullah Idris As.

وَرَفَعۡنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴿٥٧﴾

"*Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi*". (Qs. Maryam [19] : 57).

Menurut Ibn 'Arabi, dalam ayat di atas khususnya kata *makanan 'aliyyan* (tempat yang tinggi) adalah tempat-tempat yang tinggi yang ada dalam dunia astronomi, tepatnya di garis edar (orbit) dari matahari. Di sanalah tempat ruh Nabi Idris berada.[126]

Ibn 'Arabi juga memberikan corak sufistiknya di dalam menafsirkan firman Allah Swt yang lain, yakni dalam awal surah al-Nisa' ayat 1.

---

[125] Manna' al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Quran*, (Dar al-Rasyid, t.th), hlm. 356.
[126] Ibid, hlm. 356.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبًا ﴿١﴾

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Menurut Ibn 'Arabi, penafsiran dari kata "*ittaqu rabbakum*" (bertakwalah kalian kepada Tuhan kalian) memiliki makna agar manusa menjadikan apa yang tampak dari lahiriah mereka sebagai alat untuk memelihara diri untuk tunduk kepada Allah, sedangkan apa yang ada di dalam rohani manusia –dalam hal ini adalah Tuhan- sebagai pemelihara untuk manusia sendiri.[127] Ibn 'Arabi adalah seorang guru besar dari jenis tafsir Isyari, di mana Ibn 'Arabi mengutarakan penafsirannya berdasarkan hasil suluk yang ia tekuni dan pengalaman-pengalaman yang ia alami.

Adapaun contoh lain yang menjelaskan terhadap penafsiran corak sufi atau tasawuf yaitu kitab tafsir *al-Risalah Qusyairiyah fi 'ilmi al-Tasawuf*, ditulis oleh Imam al-Qusyairi.

[127] Manna' al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Quran*, hlm. 356.

قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ ۚ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا

"*Katakanlah: "Kesenangan di dunia ini hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa, dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun*". (Qs. al-Nisaa 4:77)

Ketika Imam Qusyairi menafsirkan makna secara lahiriyah, ayat ini menjelaksan bahwa sesungguhnya harga dunia itu amat sedikit, maka tidak dihitung disisi Allah Swt sedikutpun harta dunia ini bagimu Rasulullah Saw. Kemudian, kalau seandainya kamu besedekah sedikit dari harta dunia walaupun hanya sebiji kurma maka, kamu akan terbebaskan dari api neraka dan kamu beruntukng mendapatkan surga dan inilah yang dikatakan puncak daripada kedemawanan.[128]

Imam Qusyairi mengatakan dalam *risalah*nya, bahwa zuhud membawa iplikasi mendermakan harta benda, sedangkan cinta membawa implikasi mendermakan diri sendiri sehingga hatinya sudah dipenuhi cinta akan dunia ia seperti orang yang tidak memiliki harga diri, begitu juga sebaliknya apabila hatinya cinta kepada Allah Swt, maka ia akan mengabdikan dirinya hanya pada Allah Swt semata.

Adapun ketika Imam Qusyairi menafsirkan makna secara isyarahnya, bahwa kemerdekaan terbesar dari jiwamu (kerena

[128] Al-Qusyairi, *al-Risalah Qusyairiyah fi ilmi al-Tasawuf*, h. 155.

kekasihmu) paling kuat tanda kedekatan denganya (kekasihmu). Tatkala sahabat Nabi diberikan zuhud oleh Allah Swt, maka dalam pandangan mereka, dunia ini sangat rendah kemduian mereka meninggalnya. Katakanlah Muhammad perhisaan dunia dengan segala keindahanya sangat sedikit dan yang kamu perolah di dunia lebih sedikit dari apa yang paling sedikit. Maka, kapan saja kamu berjuang untuk dunia dengan kamu meninggalkan jihad walaupun kamu selamat (mendapatkan dunia) siapakah yang berani menjamin dunia itu tidak akan berganti (dari tanganmu)?. Apabila harga dunia itu sangat sedikit dan paling rendah daripada yang terendah, maka siapa yang rela menjual barang yang sangat berharga (akhirat) mengggantinya dengan barang yang hina (yaitu dunia). Allah telah melepas daripada mukmin segala tipudaya alam semesta. Allah menjaga orang mukmin dan dunia diganti dengan akhirat. Kemudian, Allah mengambil ketamakan orang mu'min dari alam semesta. Disisi Allah lebih baik dan lebih kekal.[129]

Contoh lain yang dijelaksan dalam kitab tafsir karya Imam Qusyairi, pada surah al-Baqarah 2 : 222, berbicara tentang taubat, sebagai berikut:

ۗ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ ٢٢٢

[129] Al-Qusyairi, *Lataif al-Isyarat*, Juz 1 H. 216.

"Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri". (Qs. al- Baqarah 2: 222).

Imam al-Qusyairi, ketika menafsirkan makna secara lahiriyah surah al-Baqarah (2:222), bahwa (Dikatakan) Allah mencintai orang-orang yang bertaubat dari segala perbuatan dosa, mensucikan diri dari segala cela. (Dikatakan) Allah Swt menyukai orang-orang yang bertaubat dari kesalahan dan orang-orang yang mensucikan diri dari keragu-raguan, supaya mereka selamat dengan jalan taubat. (Dikatakan) Allah Swt menyukai orang-orang yang bertaubat dari perbuatan dosa yang dilarang dan orang-orang yang mensucikan diri dari kehinaan dan merasa diawasi oleh-Nya.[130]

Sedangkan makna isyarahnya, bahwa (Dikatakan) Allah mencintai orang-orang yang bertaubat dengan air *istigfar* dan kembali suci dengan menuangkan air rasa malu dan sikap rendah diri. (Dikatakan) Allah Swt menyukai orang-orang yang bertaubat dari kesalahan dan orang-orang yang mensucikan dari dari kelalaian. (Dikatakan) Allah Swt menyukai orang-orang yang mensucikan diri dari keragu-raguan yang mana segala

[130] Al-Qusyairi, *Lataif al-Isyarat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007), juz 1 h. 105.

sesuatu itu semuanya adalah meruapakan kesalahan, akan tetapi itu merupakan hukum permulaan dari Allah Swt.[131]

Pada penafsiran ayat ini, Imam al-Qusyairi menggunakan istilah-istilah yang sangat jarang dijumpai oleh para muffasir lainnya. seperti contoh ayat di atas dengan menggunakan (*Yakulu*), di samping itu juga, Imam Qusyairi memiliki keunikan dalam menafsikan ayat ini, yaitu dengan pemaknaan yang bertingkat dari suatu ayat.

Contoh lain bentuk penafsiran aliran tawasuf membahas tentang ayat-ayat zuhud. Arti dari zuhud ialah menjauhkan perkara dunia dari hati dan pikiran sehingga tampak kecil dan tak berarti. Dalam hal ini penulis paparkan bentuk penafsiran Imam al-Qusyairi terhadap ayat tentang zuhud.

وَمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا لَهْوٌ وَّلَعِبٌۗ وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُۘ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ ٦٤

"*Dan tiadalah kehidupan dunia ini melainkan senda gurau dan main-main. Dan sesungguhnya akhirat itulah yang sebenarnya kehidupan, kalau mereka mengetahui*". (Qs. Al-Ankabut 29: 64)

Menurut Irwan Muhibudin, Ayat ini menjelaskan tentang kehidupan akhirat. Kandungan tekstual ayat ini, bahwa dunia ni

[131] Al-Qusyairi, *Lataif al-Isyarat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007), juz 1 h. 105.

hanyalah tempat bermain dan senda gurau, sedangkan akhirat adalah temapt yang kekal. Penegasan Allah Swt tentang eksistensi kehidupan dunia, yang dilambangkan dengan kata *la'ibun* dan *lahwan* merupakan peringatan bahwa kehidupan dunia ini tidak akan berlangsung lama.[132]

Imam al-Qusyairi, ketika menafsirkan ayat ini adalah dunia itu sebatas mimpi dan begitu kita keluar dari dunia ini, baru kita bangun dari tidur, dan akhirat adalah kehidupan yang sempurna, dan kita akan terbebaskan selamanya dari segala kerisauan secara sempurna dan kekal abadi.[133]

Selain daripada Ibn 'Arabi, banyak sekali tafsir-tafsir lain yang bercorakkan sufistik, beberapa di antaranya telah disebutkan oleh al-Dzahabi dalam kitabnya *al-Tafsir wa al-Mufasirun.* Di antaranya adalah *Lathaif al-Isyarah al-Qusyairi, Tanbih al-Afham* karya Ibn Barrajan, *Riyadhu al-Azhar* karya al-Kharubi, *al-Fawatih al-Ilahiyyah* karya al-Nahjawani, *Ruh al-Bayan* karya Isma'il Haqqi, *al-Bahr al-Madid* karya Ibn 'Ajibah, dan lain sebagainya.[134]

[132] Jirwan Muhibudin, *Tafsir Ayat-Ayat Sufistik : Studi Komperatif Tafsir al-Qusyairi dan al-Jailani,* (Jakarta Selatan: UIA Press Universitas Al-Azhar Indonesia) Hal. 112.

[133] Al-Qusyairi, *Lataif al-Isyarat,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007), juz 1 h. 463

[134] al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun,* juz 3, hlm. 329

E. Aliran Tafsir Fiqih

Tafsir Fiqih merupakan corak penafsiran al-Quran yang menitikberatkan pada diskusi-diskusi tentang masalah hukum fiqih. Ketika membahas tentang fiqih maka tidak terlepas dari persoalan hukum halal, haram, makruh, Sunah, mubah serta tidak terlepas dari ibadah mahdlah (murni), maupun ibadah mua'malah.

Hal ini sejalan dengan pendapat Saifuddin Helambang tafsir fiqih adalah corak tafsir yang menitikberatkan kepada pembahasan masalah-masalah fiqhiyah dan cabang-cabangnya serta membahas perdebatan pendapat seputar pendapat-pendapat imam mahzab. Tafsir fiqih ini juga dikenal dengan tafsir ahkam, yaitu tafsir yang lebih beroentasi kepada ayat-ayat hukum dalam Al-Quran (ayat-ayat ahkam). Tafsir fiqih lebih populer dengan sebutan tafsir ahkam lebih beroentasi pada ayat-ayat hukum dalam Al-Quran.[135]

Sebagai contoh bentuk penafsiran ayat-ayat al-Quran yang membahas tentang perkara fiqiyah, seperti perselisihan yang terjadi antara Ibn 'Abbas dan Zaid bin Tsabit yang berkaitan dengan firman Allah terdapat pada surah An-Nisa 4 : 11 yang dipandang oleh Ibn Abbas dan Zaid bin Tsabit. Ibn 'Abbas berpendapat bahwa suami mendapatkan setengah bagian,

[135] Saifuddin Herlambang, *Pengantar Ilmu Tafsir*, hlm. 83.

sedangkan ibu mendapat sepertiga bagian dan ayah sebagai ‘*ashabah* mendapatkan sisa bagian setelah dibangikan suami dan ibu. Landasan ayat Al-Quran yang digunakan oleh Ibn ‘Abbas sebagai berikut:

... فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ... ﴿١١﴾

“....*Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua orang tuanya (saja), ibunya mendapat sepertiga....” (Qs. An-Nisa' 4 : 11)*

Menurut Zaid bin Tsabit dan beberapa sahabat mengatakan bahwa istri mendapatkan setengah bagian, setelah bagian wajib suami, sedangkan untuk ayah dan ibu, sebagaian satu kesatuan mendapat bagian 2 banding 1, sebagaimana disebutkan dalam al-Quran terdapat pada surah An-Nisa' 4 :11 sebagai berikut:

... لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ... ﴿١١﴾

“....*(pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan....” (Qs. An-Nisa' 4 : 11)*

Contoh ketika Nabi Muhammad Saw menafsirkan Q.S al-Thalaq [65] : 1 sebagai berikut:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ ۖ
وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ

أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ

فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾

"Wahai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu, hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) idahnya (yang wajar), dan hitunglah waktu idah itu, serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumahnya dan janganlah (diizinkan) keluar kecuali jika mereka mengerjakan perbuatan keji yang jelas. Itulah hukum-hukum Allah. Siapa melanggar hukum-hukum Allah, maka sungguh, dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui boleh jadi setelah itu Allah mengadakan suatu ketentuan yang baru". (Q.S al-Thalaq [65] : 1)

Di antara kitab-kitab tafsir yang tergolong kitab tafsir fiqih *adalah ahkam al-Quran* karya al-Jassas (w.370 H), *Ahkam al-Quran* karya Ibn al-Arabi (w.543 H0, dan *al-Jami' li ahkam Al-Quran* karya al-Qurtubi (w. 671 H), *Kanz al-Irfan* karya al-Suryani (Syiah Rafidhiah), *al-Tsamarat al-Yani'ah al-Tsulai* (Syiah Zaidiyah).

Dalam sistematika penulisan kitab tafsir dikenal adanya 3 sistematika:

1. *Mushafi* yaitu penyusunan kitab tafsir dengan berpedoman pada susunan ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf dengan memulai dari surat al-Fatihah, al-Baqarah dan seterusnya sampai surat al-Nas.

2. *Nuzuli* yaitu dalam menafsirkan Al-Qur›an berdasarkan kronologis turunnya surat-surat Al-Quran.
3. *Maudhu'i* yaitu menafsirkan Al-Qur›an berdasarkan topik-topik tertentu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang ada hubungannya dengan topik tertentu kemudian ditafsirkan.

Al-Qurtuby sebagai representasi dari tafsir fiqhi dalam menulis kitab tafsirnya memulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas. Dengan demikian ia memakai sistematika Mushafi, yaitu dalam menafsirkan Al-Quran sesuai dengan urutan ayat dan surat yang terdapat dalam mushaf. Di dalam Surat Al Baqarah 43, Allah SWT berfirman:

وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾

Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ruku'lah beserta orang-orang yang ruku'.

Dalam menafsirkan ayat di atas, Al Qurtubi membagi pembahasan ayat ini menjadi 34 masalah. Di antara pembahasan yang menarik adalah masalah ke 16. Dia mendiskusikan berbagai pendapat tentang status anak kecil yang menjadi imam shalat. Diantara tokoh yang mengatakan tidak boleh adalah al Thawri, Malik dan Ashab Al Ra'yi. Dalam masalah ini al-Qurtubi berbeda pendapat dengan mazhab yang dianutnya, menurutnya

anak kecil boleh menjadi imam jika memiliki bacaan yang baik.[136]

Contoh lain penafsiran menggunakan corak fiqih, dapat dilihat dari penafsiran al-Maraghi ketika menafsirkan Surah an-Nisa ayat 43.

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَـٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam Keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam Keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, Maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pema'af lagi Maha Pengampun.

Dalam menjelaskan ayat ini, al-Maraghi menilai bahwa pendapat keempat imam mazhab, yakni mazhab Hanafiyyah,

[136] Saifuddin Herlambang, *Pengantar Ilmu Tafsir*, hlm. 85.

mazhab Malikiyyah, mazhab Syafi'iyyah dan mazhab Hambaliyyah yang berpendapat bahwa syarat bertayamum dalam safar atau perjalanan adalah tidak adanya air, adalah bertengah dengan maksud literal ayat 43 Surah an-Nisa'. Jadi, tidak ada satupun pendapat dari keempat mazhab yang sesuai dengan pendapatnya. Menurutnya bahwa safat itu sendiri merupakan uzur yang cukup untuk melakukan tayamum, baik ada air maupun tidak ada air.[137]

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kecenderungan pemikiran al-Maraghi adalah ingin membangun dan menggalakkan semangat ijtihad dalam menggali hukum-hukum dari al-Quran tanpa ada ikatan mutlak terhadap salah satu pendapat mazhab yang ada. Dan sebaliknya, ia berusaha menghindari atau memperkecil semangat dan sikap taklid.

F. Aliran Tafsir Tauhid (Teologis)

Tafsir Tauhid (Teologis) adalah bentuk penafsiran al-Quran yang tidak hanya ditulis oleh simpatisan kelompok teologis tertentu, tetapi lebih jauh lagi merupakan tafsir yang dimanfaatkan untuk membela sudut pandang teologis tertentu. Tafsir teologis mendominasi terhadap tema-tema teologis dibanding mengedepankan pesan-pesan pokok al-Quran. Tafsir

[137] Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, V (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, t.th), hlm. 33.

corak teologi muncul pada periode pertengahan. Kurun waktu periode pertengahan cukup panjang sekitar enam abad lamanya yaitu pada abad ke II sampai VIII H. Pada periode ini merupakan periode keemasan bagi umat Islam didunia, sehingga disiplin keilmuan berkembang pesat, terbukti bahwa periode ini banyak sekali produk-produk tafsir yang dibukukan.[138]

Misalnya, *Tafsir Mafatih al-Ghaib* karya Fakhruddin al-Razi mengembangkan diskusi di sekitar hak kepemimpinan umat Islam pasca Nabi Muhammad atau Imamah Abu Bakar, justru dalam penafsirannya atas ayat ke-6 dan ke-7 Surah al-Fatihah:

ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ ... ۝٧

Tunjukilah Kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka ...

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Fakhruddin ar-Razi menyatakan bahwa firman Allah menunjukan atas kelayakan Abu Bakar sebagai pemimpin pasca Nabi Saw, sebab pengertian ayat itu adalah tunjukkanlah kami jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat. Di dalam Surah an-Nisa' ayat 69 dinyatakan bahwa "maka mereka itu bersama orang-orang yang telah diberi nikmat oleh Allah Swt, yakni para Nabi dan orang-orang jujurbenar." Padahal pemimpin dari orang-orang jujur/benar tidak diraguan lagi, adalah Abu Bakar as-Siddiq.

[138] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, hlm. 90..

Maka makna ayat tersebut adalah bahwa Allah menyuruh kita untuk mencari hidayah yang telah diraih Abu Bakar as-Siddiq dan para shiddiqin (orang-orang jujur/benar) yang lain. Kalau Abu Bakar itu orang zhalim, tentunya tidak boleh mengikuti beliau. Berarti ayat tersebut menunjukkan atas keabsahan kepemimpinan Abu Bakar.[139]

Penafsiran ar-Razi di atas menunjukkan adanya dorongan yang kuat pada diri mufasir untuk menuangkan gagasan subjektifnya, sebagai seorang pembela mazhab Sunni mengenai keabsahan khilafah Abu Bakar sekaligus menyerang mazhab Syi'i yang mengklaim bahwa Sayyidina Ali yang berhak menjadi khalifah pasca Nabi Saw.

Contoh lain adalah penafsiran tentang *ru'yatullah* (melihat Allah Swt) di akhirat. Dalam al-Quran terdapat firman Allah Swt yang menyatakan sebagai berikut:

وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ﴿٢٣﴾

Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri, kepada Tuhannyalah mereka melihat.

Al-Zamakhsyari, penulis *Tafsir al-Kasyasyaf* yang notabene bermazhab Mu'tazilah menjelaskan kata nadhirah adalah bukan melihat Tuhan, tetapi *al-tawaqqu' wa al-raja'* yang berarti

[139] Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Juz 1, (Taheran: Dar al-Kutub al-Ilmiah, Tt), hlm. 238.

intazhara ila ni'matillah (berharap dan menunggu nikmat Tuhan), agar sesuai denga ideologi mazhab Mu'tazilah yang berpendapat bahwa di akhirat Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata, sebab dalam logika Mu'tazilah, jika Tuhan dapat dilihat, niscaya Tuhan butuh tempat. Jika butuh tempat berarti menyamai makhluknya.[140]

Contoh lain lagi, terkait konsep syirik yang berkaitan dengan teologi, sebagaimana termuat dalam QS. an-Nisa' ayat 48:

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾

> *Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah, Maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar.*

Dalam menafsirkan ayat tersebut, al-Maraghi membagi syirik ada dua macam. *Pertama*, menyekutukan dalam bidang Uluhiyah (ke-tuhanan) dan ibadah, seperti seseorang telah percaya bahwa Allah dalam menciptakan makhluk-makhluk-Nya dibantu oleh yang lain atau mengakui sebagai yang kekuasaan pada Allah dan yang sebagian lainnya bukan, lalu ketika berdoa di samping mengajukan permohonan kepada Allah juga

[140] Al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf*, Jilid VII, hlm. 190.

mengajukan kepada yang lain, atau sama sekali mengajukan doanya selain Allah agar dapat menghilangkan bahaya darinya atau memberikan keberuntungan kepadanya.[141]

Kedua, menyekutukan dalam bidang Rububiyah (pemeliharaan), yaitu percaya bahwa penciptaan dan pengawasan terhadap makhluk dilakukan oleh Allah bersama selain-Nya, atau dalam beridabah menghalalkan dan mengharamkan sesuatu tidak berdasarkan kitab-kitab wahyu yang disampaikan para rasul-Nya sebagai sumber keterangan agama dan sebagai orang yang paling mengerti apa yang dikehendaki oleh maksud firman Alah.

Pembagian syirik tersebut diulang beberapa kali dalam tafsirnya ketika membahas dan menguraikan penjelasan dan ayat-ayat yang berkaitan dengan teologi. Pengulangan tentang konsep syirik oleh al-Maraghi sangat optimis dan menekankan akan eksistensi dan esensi dari persoalan yang fundamental dalam Islam. Ia sangat hati-hati terhadap hal-hal polusi yang bisa mencemari dan merusak tatanan serta citra tauhid. Menurutnya bahwa Muslim yang hakiki adalah mereka yang benar-benar bersih dan dari segala macam noda-noda syirik.

Adapun penafsiran yang dijelaskan oleh Zamaksyari, dikenal sebagai mufassir yang cendrung terhadap aliran tafsir teologis terdapat pada kata فَفَسَقُوْا sebagai berikut:

---

[141] Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* hlm. 33.

وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنٰهَا تَدْمِيْرًا

"Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah) tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu, maka sudah sepantasnya berlaku terhadapnya perkataan (ketentuan Kami), kemudian Kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya". (Qs. al-Isra 17:16)

Ayat tersebut dikategorikan sebagai ayat mutasyabih oleh al-Zamakhsyari. Menurut penjelasan al-Zamakhsyari kata *fafasaku* memiliki makna *amarnahum bi al-fiski* (menyuruh mereka melakukan kefasikan), perintah tersebut merupakan bentuk kiasan (manjasi) yang bermakna limpahan nikmat Allah kepada mereka dan kemudian menjadikannya sebagai jalan meelakukan kemaksiatan dan mengikuti hawa nafsu yang buruk. Hal ini dijelaskan oleh al-Zamakhsyari sebagai berikut:[142]

فَفَسَقُواْ (اى أمرنا هم بالفسق ففعلوا، والأمر مجاز : لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم : افسقوا، وهذا لايكون فبقي أن يكون أن يكون مجازا، ووجه المجاز أنه صب عليهم النعمة صبا، فجعلوها

[142] Al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf,* Jilid VII, hlm. 423

ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه.

Kata fafasaku: kami perintahkan kepada mereka untuk berbuat kefasikan lalu mereka melakukannya, dan amr (perintah) tersebut merupakan bentuk kiasan (majaz): kerena sesunguhnya atas mereka untuk berbuat kefasikan sebagimana yang dikatakan kepada mereka ifsaku ini tidak memiliki makna sesungguhnya, tetapi merupakan bentuk majaz, mekna dari perumpamaan itu adalah sesungguhnya Allah Swt memberikan nikmat-Nya sebesar-besarnya kepada mereka, kemudian mereka menjadikan nikmat itu jalan untuk melakukan kemaksiatan dan mengikuti hawa nafsu mereka, seakan-akan mereka telah dikendalikan sehingga menyebabkan mereka meraup nikmat di dalamnya.

Bentuk penafsiran atau pena'wilan yang dilakukan oleh al-Zamakhsyari terhdap ayat tersebut "apabila Allah telah hendak membinasakan satu negeri, maka Allah dengan cara melimpahkan kepada mereka-mereka yang hidup mewah, pamer kekayaan di negeri itu sampai mereka menjadikan nikmat yang Allah berikan untuk melakukan kemaksiatan, maka sepantasnya berlaku terhdap mereka hukuman kami, kemudian kemi binasakan".

Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa ayat diatas bentuk menyucikan Allah dari sesuatu yang mestinya hanya terjadi pada manusia bukan pada Allah. Menurutnya perintah Allah kepada manusia yang hidup makmur dalam satu negeri untuk tidak melakukan kefasikan dan kezaliman, itu tidak mungkin dilakukan oleh oleh Allah kerena Allah melakukan untuk kebaikan manusia.

G. Aliran Tafsir Falsafi

Tafsir Falsafi adalah upaya penafsiran al-Quran yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat. Bentuk konsekuensinya, tafsir falsafi banyak didominasi oleh teori-teori filsafat sebagai paradigmanya ketika menfasirkan ayat-ayat al-Quran menggunakan teori-teori filsafat. Menurut Saifuddin Herlambang tafsir filsafat, yakni menafsirkan ayat-ayat al-Quran berdasarkan pemikiran atau pandangan falsafi, seperti tafsir *bil Ra'y*. Hal ini juga disampaikan oleh Saifuddin Herlambang, sebagai bentuk awal mula tafsir falsafi ini berkembang adalah ketika Islam telah tersebar ke seantero negeri. Banyak kemenangan-kemenangan yang telah diraih oleh umat Islam membuat mereka bersinggunagan dengan budaya dan peradaban dunia. Kemudian umat Islam di hadapkan dengan filsafat Yunani yang menjadi peradaban pemikiran baru di dunia. Dengan adanya perkembangan pemikiran filsafat Yunani sehingga

pemerintah Islam memberikan upaya dalam melakukan penerjemahan terhadap buku-buku filsafat ke bahasa Arab.[143]

Pada masa kekuasaan Dinasti Abbasiyah, dibawah kepemimpinan Khalifah al-Mansur dibuatlah gerakan yang cukup masif untuk melakukan penerjemahan buku filsafat, tidak hanya melakukan penerjemahan terhadap karya filsafat umat Islam juga melakukan penerjemahan terhadap karya yang lain sebagai menunjang keilmuan umat Islam. Pada saat itu negeri Baghdad menjadi pusat keilmuan dunia, banyak sekali dari negara lain datang untuk menimba ilmu di Baghdad. Banyak dari berbagai kalangan ulama yang menolak filsafat, ada pula dari mereka yang berusaha menemukan titik temu antara filsafat dan Islam, beberapa diantaranya yaitu Ikhwan al-Shafa, al-Farabi dan Ibn Sina.

Imam Thaba' Thaba'i memberikan penjelasan dalam karya tafsirnya *al-Mizan fi Tafsir Al-Quran*, tokoh aliran tafsir filsafat menggunakan pemikiran filsafat dalam memahami ayat-ayat al-Quran. Sesuai dengan kecendrungan keilmuannya. Diantara tokoh filsafat Islam adalah al-Farabi, Ibnu Shina. Imam Thaba' Thaba'I dalam kitab tafsirnya juga memasukkan pembahasan filsafat sebagai tambahan dalam menerangkan suatu ayat dan menolak teori filsafat yang bertentangan dengan al-Quran. Beliau

[143] Saifuddin Herlambang, *Pengantar Ilmu Tafsir*, hlm. 88

menggunakan teori filsafat dalam tafsirnya pada bagian tertentu.[144]

Secara sederhana ada dua alasan dalam menyatukan atau mengkompromikan al-Quran dengan filsafat yaitu. *Pertama*, melakukan ta'wil terhdap nash-nash al-Quran sesuai dengan pandangan filsuf. Mereka mendudukan nash-nash al-Quran pada pandangan-pandangan filsafat. Sehingga al-Quran dan filsafat tampak sejalan. *Kedua,* menjelaskan nash-nash al-Quran dengan pandangan teori filsafat. Mereka menempatkan padangan para filsuf sebagai bagian primer yang mereka ikuti, dan menempatkan al-Quran sebagai bagian sekunder yang mengikuti filsafat. Yakni filsafat melampaui al-Quran. Cara ini sangat berbahaya dari pada cara yang pertama.[145] Salah satu contoh penafsiran yang bercorak filsafat ketika al-Farabi menafsirkan firman Allah sebagai berikut.

هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ٣

"*Dialah Yang Mahaawal, Mahaakhir, Mahazahir, dan Mahabatin. Dia Maha Mengetahui segala sesuatu*". *(Qs. Al-Hadid [57] : 3)*

---

[144] Lihat pada, Muhammad Hussain At-Thaba'-Thaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. (Bairut: Muassisah al-Alamy Li al Mathbu'at, t.t) Hal 3.

[145] Lihat Mahmud Hamdi, *Al-Mausu'ah Al-Quraniah al-Mutakhossiboh*. (Kairo:Kementrian Wakaf, 2003) hal 285.

Menururt al-Farabi, yang dimaksud bahwa Allah adalah yang awal dan yang akhir adalah sebagaimana yang dijelaskan dalam filsafat Plato terkait dengan kekekalan alam semesta (qadam al-alam). Allah dikatakan sebagai Zat yang pertaa disebabkan Allah adalah bagian darinya dan segala sesuatu selain Allah bersumber dari-Nya. Allah juga Zat yang tidak dimensi waktu, akan tetapi Dialah yang menciptakan waktu. Allah dikatakan sebagai yang terakhir karena Allah adalah tempat kemabli bagi semua eksistensi. Ini sama halnya ketika anda menanyakan tentang tujuan minum. Apa sebenarnya tujuan sehat? Untuk sehat? Jika anda sudah sehat apakah sebenarnya tujuan sehat? Untuk kebahagian. Kebahagian adalah bentuk tujuan akhir, demikian pula dengan Allah, adalah akhir dari segalanya.[146]

Contoh lain bentuk tafsir falsafi tentang metafisika. Menurut al-Kindi, Tuhan berada diluar segala yang dapat diserap pancaindra dan akal pikiran. Satu-satunya sifat yang paling tepat bagi Tuhan adalah bahwa dia itu Esa,Tunggal, sifat inilah yang membedakan antara ciptaan dan penciptanya. Al-Kindi mengemukakan argumen tentang keesaan Tuhan melalui pendekatan logika (mantiq). Menurutnya Tuhan disebut *al-Haqq al-Awwal* (kebenaran pertama). Dimaksud dengan

[146] Saifuddin Herlambang, *Pengantar Ilmu Tafsir*, hlm. 89

kebenaran adalah kesesuain antara akan dan di luar akal. Al-Kindi beragumen bahwa terdapat berbagai benda di alam dimana masing-masing memiliki bagian (juz'i) yang ia sebut *ainiyah* dan hakikat *kulli* yang disebut *mahiyah*. Tuhan tidak memiliki *haqiqat ainiyah*, karena dia tidak termasuk benda-benda yang ada di alam, melainkan pencipta alam. Tuhan tidak tersusun dari materi dan bentuk. Tuhan tidak memiliki *mahiyah* karena dia tidak terdiri atas jenis dan spesies.[147] Logika seperti ini dipakai untuk menjelaskan keesaan Tuhan dan bahwa tidak ada yang menyerupai segala Zatnya.

... لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾

"Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya. Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat". (Qs. al-Syura [42] : 11)

Ibnu Sina temasuk tokoh filsafat Islam yang telah berhasil menyusun kitab tafsir aliran filsafat yaitu *Risail Ibn Sina*'. Metode yang dilakukan oleh Ibnu Sina dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran adalah dengan memandang al-Quran dan filsafat, dan menfasirkan al-Quran secara murni. Ia menegasakan bahwa al-Quran adalah symbol yang sulit dipahami oleh orang-orang awam dan bisa dipahami oleh orang-orang tertentu. Adapun ayat yang ditafsirkan oleh Ibnu Sina pada surah al-Haqqah 69:17 sebagai berikut:

---

[147] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, hlm. 90

وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ١٧

"Dan malaikat-malaikat berada di penjuru-penjuru langit. Dan pada hari itu delapan orang malaikat menjunjung 'Arsy Tuhanmu di atas (kepala) mereka". (Qs. al-Haqqah 69:17)

Dalam kitab *Tafsir wa Mufassirun*, Ibnu Sina, menafsirkan kata *arsy* adalah pelanet ke-9 yang merupakan pusat pelanet lainya yang ada disekitarnya. Sedangkan delapan malaikat adalah delapan planet penyangga yang berada di bawahnya. Ibnu Sina menegaskan bahwa Arsy itu merupakan akhir wujud ciptaan jasmani. Menurut kalangan antromofosis penganut paham syiri'at berpendapat bahwa Allah berada di Arsy tetapi bukan berarti berdiam disana (*hulul*) sebagaimana juga filsuf beranggapan bahwa akhir ciptaan yang bersifat jasmani adalah planet ke-9 tersebut, dan Tuhan berada disana tetapi bukan berartian berdiam.

Mereka menjelaskan bahwa planet-planet tersebut tidak akan binasa dan tidak akan berubah sepanjang masa. Dalam syariat disebutkan bahwa malaikat itu hidup layaknya manusia, maka jika dikatakan mereka planet-planet itu mahluk hidup yang dapat berfikir maka disebut malaikat, begitu juga pada planet-planet tersbut dinamakan malaikat.[148]

---

[148] Muhammad Husain az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirun*, hlm. 426-427.

Penafsiran filsafat memiliki gaya atau corak tersendiri dibandingkan dengan dengan aliran tafsir yang lainnya. yaitu:

1. Adanya kecendrungan untuk menyatukan antara pemikiran filsafat dengan agama sehingga bisa dikatakan agama adalah filsafat dan filsafat adalah agama.
2. Adanya kecendrungan untuk menafsirkan al-Quran dengan menyesuaikan dengan teori-teori dalam filsafat yang menurut sebagaian kalangan dianggap bertentangan dengan agama.

Adapun penulisan kitab tafsir secara parsial membahas tafsir filsafat antara lain, Fushush al-Hikam, karya al-Farabi (w. 339), Rasail Ibn Sina, karya Ibn Sina (w. 370), Rasail Ikhwan al-Safa, karya Ibn Sina (w. 370).

Keberadaan aliran tafsir filsafat ini memberikan kontribusi besar terhadap pemikir-pemikir Islam untuk perkembangan ilmu pengetahuan. Tentu dengan adanya tafsir filsafat ini terdapat segi positif dan negatif. Dari segi positif ialah kita mengetahui kontak antara dunia Islam dan dunia Barat dalam bidang ilmu pengetahuan.

H. Aliran Tafsir Ilmi

Tafsir ilmi adalah penafsiran ayat-ayat al-Quran berdasarkan pendekatan ilmiah atau menggali kandungannya berdasarkan teori-teori ilmu pengetahuan yang ada. Pada awalnya corak tafsir

ilmi ini muncul secara terpisah dalam kitab-kitab tafsir *bil ra'yi* khususnya ketika membahas ayat-ayat kauniyah (fenomena alam). Pembahasannya tidak bersifat tematik sehingga tidak dibahas kaitannya antara ayat-ayat sejeni dalam satu kesatuan yang saling mendukung. Pada perkembangannya selanjutnya tafsir ilmi ini cenderung bersifat maudhu'i. ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tertentu dihimpun dalam satu kesatuan, kemudian dianalisis berdasarkan teori ilmiah tertentu. Menurut Muhammad Quraish Shihab, dalam penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat al-Quran paling tidak, ada 3 hal yang perlu digaris bawahi, yaitu 1) bahasa; 2) konteks ayat-ayat; 3) sifat penemuan ilmiah.[149]

Memang corak tafsir ilmiah mengundang polemik di kalangan para ulama, ada yang pro, alias mendukung keberadaan tafsi ilmi, ada pula justru menolak terhadap corak tafsir ilmi. Argumen yang dipakai para pendukung tafsir ilmi antara lain adalah QS. al-An'am ayat 38 dan QS. an-Nahl ayat 89.

... مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ٣٨

... Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan.

---

[149] Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, hlm. 105-110.

... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾

(Dan Kami turunkan kepadamu Al kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri.

Dua ayat di atas dipahami sebagai sebuah informasi bahwa berbagai ilmu dalam al-Quran memang telah disebutkan, termasuk teori-teori sains modern. Di samping itu, masih banyak ayat lain yang memerintahkan manusia untuk memperhatikan fenomena alam. Berdasarkan ayat-ayat tersebut, mereka berpendapat bahwa segala sesuatu (termasuk teori-teori pengetahuan) sudah ada dan diterangkan dalam al-Quran. Sementara yang kontra terhadap corak tafsir ilmi berpendapat bahwa al-Quran itu bukan buku ilmu pengetahuan, melainkan kitab petunjuk untuk umat manusia. Jika seseorang berupaya melegatimasi teori-teori ilmu pengetahuan dengan ayat-ayat al-Qur'an, maka dikhawatirkan jika teori itu runtuh oleh teori yang baru, maka akan menimbulkan kesan bahwa ayat itu pun ikut runtuh dan bahkan seolah kebenaran ayat tersebut dapat dipatahkan oleh teori baru ilmu pengetahuan.

Dari pro dan kontra tersebut, menurut Abdul Mustaqim dapat dicari jalan tengah, yaitu bahwa al-Quran memang bukan kitab ilmu pengetahuan, namun tidak dapat disangkal bahwa di

dalamnya terdapat isyarat-isyarat atau pesan-pesan moral akan pentingnya untuk mengembangkan ilmu pengetahuan. Lebih lanjut, Mustaqim menyatakan bagi seorang mufasir yang hendak melakukan penafsiran ilmi perlu memperhatikan hal-hal sebagai berikut[150]:

1. Bersikap moderat, artinya tidak terlalu berlebihan dalam meniadakan atau dalam menetapkan ilmu pengetahuan dalam al-Quran.
2. Dalam penafsiran ilmi, seorang mufasir hendaknya berpegang pada kebenaran ilmiah yang sudah mapan, bukan kepada teori yang masih bersifat asumtif dan prediktif.
3. Menjauhi pemaksaan diri dalam memahami tek al-Quran, sehingga penafsiran ilmi jangan sampai terlalu jauh dari makna-makna yang masih mungin terkandung dalam suatu ayat.
4. Menghindari tuduhan tertentu kepada seseorang penafsir ilmi secara keseluruhan hanya karena kita kurang atau tidak memahami hal itu.
5. Produk tafsir ilmi hendaknya tidak kita klaim sebagai satu-satunya kebenaran yang dikehendaki Allah, sehingga mengabaikan kemungkinan kebenaran yang lain yang

[150] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, hlm. 138-139.

terkandung dalam ayat tersebut, sebab ayat al-Quran memungkinkan banyak penafsiran.

Contoh aplikasi corak tafsir ilmi adalah ketika Thantahawi Jauhari menafsirkan Surah al-Baqarah ayat 61:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ
لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ
قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ ٱهْبِطُوا۟
مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ
وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ
وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّۦنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟
يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾

Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: "Hai Musa, Kami tidak bisa sabar (tahan) dengan satu macam makanan saja. sebab itu mohonkanlah untuk Kami kepada Tuhanmu, agar Dia mengeluarkan bagi Kami dari apa yang ditumbuhkan bumi, Yaitu sayur-mayurnya, ketimunnya, bawang putihnya, kacang adasnya, dan bawang merahnya". Musa berkata: "Maukah kamu mengambil yang rendah sebagai pengganti yang lebih baik ? Pergilah kamu ke suatu kota, pasti kamu memperoleh apa yang kamu minta". lalu ditimpahkanlah kepada mereka nista dan kehinaan, serta mereka mendapat kemurkaan dari Allah. hal itu (terjadi) karena mereka selalu mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh Para Nabi yang memang tidak dibenarkan. demikian itu (terjadi) karena mereka selalu berbuat durhaka dan melampaui batas.

Ayat tersebut berbicara mengenai kaum Nabi Mussa yang ketika itu tinggal di pegunungan Tih dan bosan dengan satu jenis makanan yaitu (*al-Manna wa al-Salwa*). Padahal makanan itu lebih baik ketimbang makanan model cepat saji. Syaikh Thanthawi Jauhari menjelaskan ayat tersebut dengan mengambil teori kedokteran Eropa, yaitu bahwa model kehidupan baduwi di pedesaan atau pegunungan yang biasanya orang mengkonsumsi makanan *manna wa salwa* (jenis makanan tanpa efek samping) dengan kondisi udara yang bersih, itu jauh lebih baik ketimbang model kehidupan di perkotaan yang biasanya orang suka mengkonsumsi makanan cepat saji, daging-daging dan berbagai ragam makanan lainnya, dan ditambah lagi polusi udara yang membahayakan kesehatan.[151] Itulah mengapa, kemudian Nabi Musa as berkata: Maukah kamu mengambil sesuatu yang rendah sebagai pengganti yang lebih baik?

Contoh lain penafsiran menggunakan corak ilmi, dapat dilihat dari penafsiran al-Maraghi ketika menafsirkan Surah Yasin ayat 38.

وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ﴿٣٨﴾

Dan matahari berjalan ditempat peredarannya. Demikianlah ketetapan yang Maha Perkasa lagi Maha mengetahui.

[151] Thanthawi Jauhari, *al-Jawahir fi Tafsir al-Quran al-Hakim*, Juz 1, (tp: Musthafa al-Halabi, 1951), hlm. 66-67.

Dalam menjelaskan ayat ini, al-Maraghi mengutip pendapat dari ahli astronomi, Prof. Abdul Hamid Samahah, seorang pemimpin teropong bintang di Mesir yang terletak di Hulwan, menerangkan ketetapan para ahli falak sekarang tentang teori-teori ilmu pengetahuan yang terkandung dalam ayat tersebut. Menurutnya bahwa akibat dari beredarnya bumi mengelilingi matahari sekali dalam setahun, maka terbukti pula oleh para ahli akhir-akhir ini bahwa matahari juga mempunya gerakan hakiki:

1. Beredarnya matahari pada porosnya 1 kali pada tiap-tiap 16 hari.
2. Peredaran matahari mengelilingi pusat dalam semesta dengan kecepatan kira-kira 200 mil per detik.

Jadi matahari adalah salah satu di antara jutaan bintang yang membentuk alam semesta ini dan yang terbukti bahwa alam semesta atau sistem bintang itu beredar mengelilingi pusatnya.[152]

I. Aliran Tafsir al-Adab al-Ijtima'i

Tafsir *al-Adabi al-Ijtima'i* adalah corak penafsiran yang menjelaskan ayat-ayat al-Quran berdasarkan ketelitian redaksinya yang disusun dengan bahasa yang lugas, dengan menekankan pada tujuan pokok diturunkannya al-Quran, lalu mengaplikasikanya pada tatanan sosial, seperrti pemecahan

[152] Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* XXIII, hlm. 33.

masalah-masalah umat Islam dan bangsa pada umumnya, sejalan dengan perkembangan masyarakat.[153] Dengan orientasinya lebih banyak pada persoalan realitas sosial dan budaya masyarakat, maka tafsir ini juga biasa disebut tafsir sosio-kultural.

Dalam cora tafsir ini, penafsirannya tidak berpanjang lebar dengan pembahasan pengertian bahasa yang rumit. Bagi mereka yang penting adalah bagaimana misi al-Quran sampai kepada pembacanya. Dalam penafsirannya, teks-teks al-Quran dikaitkan dengan realitas kehidupan masyarakat, tradisi sosial dan sistem peradaban, sehingga dapat fungsional dalam memecahkan persoalan. Penafsirannya berusaha mengidentifikasi sejumlah problema umat Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya, lalu kemudian dicarikan solusinya berdasarkan petunjuk al-Quran, sehingga dengan demikian dapat dirasakan bahwa al-Quran selalu relevan dengan perkembangan kemajuan zaman. Tokoh yang dianggap sebagai pelopor kebangkitan tafsir *al-Adabi al-Ijtima'i* adalah Syekh Muhammad Abduh dengan *Tafsir al-Manar*.

Menurut Abduh, tafsir harus berfungsi menjadikan al-Quran sebagai sumber petunjuk. Berikut ini pernyataan Muhammad Abduh dalam *Tafsir al Fatihah* dan *Juz 'Amma*:

[153] Muhammad Husain az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasirun*, hlm. 547.

وَالتَّفْسِيرُ الَّذِي نَطْلُبُهُ هُوَ فَهْمُ الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينٌ يُرْشِدُ النَّاسَ إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا وَحَيَاتِهِمُ الْآخِرَةِ، فَإِنَّ هَذَا هُوَ الْمَقْصِدُ الْأَعْلَى مِنْهُ، وَمَا وَرَاءَ هَذَا مِنَ الْمَبَاحِثِ تَابِعٌ لَهُ وَأَدَاةٌ أَوْ وَسِيلَةٌ لِتَحْصِيلِهِ.

Tafsir yang kami cari adalah memahami al-Quran dari segi bahwa ia merupakan dasar agama yang menunjukkan manusia demi memperoleh kebahagiaan dalam kehidupan dunia dan akhirat mereka. Maka sesungguhnya inilah maksud tertinggi dari sebuah tafsir, sedangkan pembahasan-pembahasan yang selain itu, hanyalah merupakan wasilah atau sarana untuk menghasilan maksud tertinggi tadi.[154]

Dengan paradigma tafsir *hida'i* yaitu menafsirkan al-Quran untuk mencari petunjuk al-Quran, kemudian lahirnya *Tafsir al-Manar* dengan corak *adabi ijtima'i* untuk memberikan solusi atas problem kongkret yang dihadapi umat Islam waktu itu. Di samping itu, kitab tafsir yang termasuk bercorak *al-Adabi al-Ijtima'i* adalah *Tafsir al-Fatihah wa Sittu Suwar min Khawatim al-Quran* karya Syekh Muhammad Rasyid Ridha.

وإنك لتجد فى هذا الكتاب تفسيرا لفاتحة الكتاب التى يقرؤها كل مسلم فى كل ركعة من صلواته فرضها ونفلها، وتفسيرا لست سور هى أقصر خواتيمه التى يحفظها أكثر المسلمين كلها أو بعضها ويسها على كل امرأة ورجل من العوام حفظها ...

[154] Muhammad Abduh, *Tafsir al Fatihah wa Juz Amma*, (Mesir: al-Hai'ah al-Ammah li Qushur al-Tsaqadah, 2007), hlm. 9-10.

"Dalam kitab ini, akan disuguhi tafsir Surah al-Fatihah yang selalu dibaca oleh setiap Muslim dalam setiap rakaat salat fardu dan sunahnya. Selain itu, juga akan disuguhi tafsir enam surah pendek yang menjadi penutup al-Quran. Setiap Muslim telah menghafal enam surah ini, baik seluruhnya atau sebagiannya. Bahkan, orang awam baik laki-laki maupun perempuan mampu menghafalnya ..."[155]

Dari penjelasan mukadimah tafsirnya, diketahui bahwa munculnya *Tafsir al-Fatihah wa Sittu Suwar min Khawatim al-Quran* sebagai respon dalam menjawab dan menyelesaikan problem keagamaan di Mesir. Sebagaimana alasan dan tujuh pilihan surah yang ditafsirkan, yakni al-Fatihah, al-'Asr, al-Kautsar, al-Kafirun, al-Ikhlas, al-Falaq dan al-Nas yang didasarkan karena selalu dibaca dalam shalat fardu dan sunat serta mudah dihafal oleh setiap Muslim, baik laki-laki maupun perempuan. Kitab *Tafsir al-Fatihah wa Sittu Suwar min Khawatim al-Quran* inilah yang nantinya memotivasi munculnya Tafsir di Indonesia, tepatnya di daerah Sambas pada abad ke 20 M karya tafsir Maharaja Imam Sambas Muhammad Basiuni Imran, yakni *Tafsir Tujuh Surah* ditulis pada tahun 1935 M dan *Tafsir Ayat as-Siyam* ditulis pada tahun 1936 M.[156]

[155] Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Fatihah wa Sittu Suwar min Khawatim al-Quran*, ed. 2 (al-Qahirah: Dar al-Manar, 1948), hlm. 2-3.

[156] Ihsan Nurmansyah, "Tafsir al-Quran Bahasa Melayu-Jawi di Kalimantan Barat (Kajian Kodikologi dan Historis-Periodik Naskah Tafsir Tujuh Surah dan Ayat as-Siyam Karya Muhammad Basiuni Imran," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 23, No. 1, (2021), hlm. 5-6. https://doi.org/10.22373/substantia.v23i1.8719. Lihat juga Ihsan Nurmansyah dan

Kelebihan tafsir *al-Adab al-Ijtima'i* ini adalah al-Quran dapat dibumikan dalam kehidupan realitas sosial dan menjadikan ajaran-ajaran al-Quran lebih praktiss dan pragmatis, serta lebih mudah dikonsumsi oleh segala lapisan umat. Demikian pula, umat dapat terhindar dari pertikaian mazhab dan aliran yang biasanya selalu kental dan justru mendorong kepada semangat objektivitas dan rasa persatuan serta membangkitkan semangat dinamika umat Islam. Sementara itu kekurangan tafsir *al-Adabi al-Ijtima'I* ini adalah adanya kecenderungan untuk melegalisasi masalah-masalah sosial kultural yang muncul seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.[157]

Adib Sofia, "Paralel, Transformasi dan Haplologi Tafsir Tujuh Surah Karya Muhammad Basiuni Imran dengan Karya Tafsir Muhammad Rasyid Ridha: Kajian Intertekstualitas." *al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 6, No. 2, (2021), hlm. 70. https://doi.org/10.15575/al-bayan.v6i2.14685.

[157] Wajidi Sayadi, *Pengantar Studi al-Quran dan Tafsir*, (Pontianak: IAIN Pontianak, 2014), hlm. 126.

Daftar Pustaka

Abduh, Muhammad. 2007. *Tafsir al Fatihah wa Juz Amma*. Mesir: al-Hai'ah al-Ammah li Qushur al-Tsaqadah.

Abdurrahaman Abu Bakar as Syuyuti. 2003. *al-Dar al-Manthur fi Tafsir Bil al-Ma'tur* . Mesir: Darl Hijr.

Abu Zayd, N. H. 1999. *Mafhum al-nass: Dirasah fi 'ulum al-Quran.* Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

Al-Ashfahani, al-Raghib. 1412. *al-Mufradat Fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-Qalam.

Al-'Aridl, Ali Hasan. 1992. *Tarikh 'Ilm al-Tafsir wa Manahij al-Mufassirin*, Terj. Ahmad Akrom, "Sejarah dan Metodologi Tafir" Jakarta: Rajawali Press.

Al-Baqi, Muhammad Fuad 'Abd. 1992. *Mu'jam al-Mufahras li Alfazil Quranul Karim*. Kairo: Darul Fikr.

Al-Dzahabi, Muhammad Husain. 1976. *al-Tafsir wa al-Mufassirun.* Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Farmawiy, Abd al-Hayy. 1976. *al-Bidayah Fi al-Tafsir al-Maudhu'i Dirasah Manhajiyyah Maudhu'iyyah*. Riyadh: Maktabah.

AI-Khalidi, Shalah Abdul Fatah. 2002. *Ta'rif al-Darisin bi Manahij at-Mufasirin*. Dar al-Qalam: Damaskus.

Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj. 1988. *Ushul al-Hadis Ulumuhu wa Mushthalahuhu.* Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Khulli. A. 1994. *Al-Tafsir: Ma'alim Hayatihi wa manhajuh al-yaum.* T.tp.: Dar Mu'allimin.

Al-Mahalli, Jalaluddin dan Jalaluddin as-Suyuti. 2003. *Tafsir al-Jalalain al- Muyassar.* Beirut: Lebanon.

Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. t.th. *Tafsir al-Maraghi,* V (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi.

Al-Qaththan, Manna'. t.th. Mabahits *fi 'Ulum al-Quran.* Dar al-Rasyid.

___________. 1976. Mabahits *fi 'Ulum al-Quran.* T.tp: Mansyurat al-'Ashr al-Hadis.

Al-Qurtubi, 1964. *al-Jami' Li Ahkam al-Quran.* Kairo: Dar al-Kutb al-Ilmiyah.

Al-Qusyairi. 2007. *Lataif al-Isyarat.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Al-Razi, Fakhruddin. t.th. *Mafatih al-Ghaib,* Juz 1, Juz XVI dan Juz XXIII. Taheran: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

___________. *Mafatih al-Ghaib,* Juz 1. Taheran: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

Al-Sabti, Khalid Utsman. 1997. *Qawa'id al-Tafsir.* Saudi Arabia: Dar ibn 'Affan.

Al-Tabari, Jarir. 2000. *Jami' al-Bayan Fi Ta'wil al-Quran,* Vol. 9. Beirut: Muassasah al-Risalah.

Al-Zamakhsyari. 1407. *Tafsir al-Kasysyaf,* juz 1. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Al-Zuhayli, Wahbah. 1422. *Tafsir al-Wasit*, Vol. 1. Damaskus: Dar al-Fikr.

As-Suyuti, Jalaluddin. 1421. *al-Durru al-Manthur fi al-Tafsiri al-Mathur*. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

___________. 2002. *Lubab al-Nuqul Fi Asbab al-Nuzul.* Bairut: Muassasah al-Kutub al-Thaqafah, 2002.

___________. t.th. *al-Itqan fi 'Ulum al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr.

As-Shabuni, Muhammad Ali. 1985. *al-Tibyan fi 'Ulum al-Quran*. Beirut: 'Alam al-Kutub.

Aplikasi Ensiklopedi Hadis.

'Asyur, Ibnu. 1984. *Tafsir at-Tahrir wa at-Tanwir*, Jilid XVII. Tunis: Dar at-Tunisiyah.

Baidan, Nashruddin. 1998. *Metodologi Penafsiran al-Quran*. Jakarta: Pustaka Pelajar.

___________. 2016. *Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Cambridge Advanced Leaner's Dictionary. Third edition. Cambridge: University Press. 2008.

Djalal, Abdul. 1998. *Ulumul Qur`an*. Surabaya: Dunia Ilmu.

Fina, Lien Iffah Naf'atu. 2015. "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman." *Hermeneunik: Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 9, No. 1, hlm. 6. http://dx.doi.org/10.21043/hermeneutik.v9i1.884.

Hadi, Abd. 2020. *Metodologi Tafsir: Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer.* Salatiga: Griya Media.

Hamka, 2007. *Tafsir al-Azhar,* Jilid 3, 5 dan 6. Singapura: Pustaka Nasional.

__________. 2018. *Tafsir Al-Azhar.* Jakarta: Pustaka Panjimas.

Herlambang, Saifuddin. 2020. *Pengantar Ilmu Tafsir.* Yogyakarta: Penerbit Samudra Biru.

Hunter, Jack. 2022. Cangkok Jantung Babi Ke Manusia Berbuah Kontroversi, Dari Masalah Etis Hingga Agama," Dalam Https://Www.Bbc.Com/Indonesia/Dunia-59962171/ 12 Januari 2022/.

Ibn Kasir. 1999. *Tafsir al-Quran al-'Azim.* Riyad: Dar al-Tayyibah.

Iman, Fauzul. 1997. *Munasabah al-Quran.* t.tp: Jurnal Al-Qalam.

Imran, Muhammad Basiuni. 1936. *Tafsir Ayat as-Siyam.* Sambas: Kalimantan Barat.

Iirwan Muhibudin. t.th. *Tafsir Ayat-Ayat Sufistik : Studi Komperatif Tafsir al-Qusyairi dan al-Jailani.* Jakarta Selatan: UIA Press Universitas Al-Azhar Indonesia.

Ismail Ibn Sidah, 2000. *al-Muhkam wa al-Muhid al-A'zam.* Bairut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah.

Jabbar, Luqman Abdul. 2022. *'Ulum al-Quran: Metodologi Studi al-Quran,* Cet. 4. Pontianak, STAIN Pontianak Press.

Jauhari, Thanthawi. 1951. *al-Jawahir fi Tafsir al-Quran al-Hakim*, Juz 1. tp: Musthafa al-Halabi.

Jenihansen, Ricky. 2022. "Pertama di Dunia, Transplantasi Jantung Babi Pada Manusia Berhasil," Dalam https://Nationalgeographic.Grid.Id/Read/133088494/Pertama-Di-Dunia-Transplantasi-Jantung-Babi-Pada-Manusia-Berhasil?Page=All/ 12 Januari 2022/.

Kamali, M. H. 2008. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

Kementerian Agama RI. 2010. *al-Quran dan Tafsirnya*, Jilid I dan VI. Jakarta: Lentera Abadi.

Ma'mun Mu'min. 2016. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta.

Mahmud Hamdi. 2003. *Al-Mausu'ah Al-Quraniah al-Mutakhossihoh*. Kairo: Kementrian Wakaf.

Muhammad Hussain At-Thaba'-Thaba'i. t.th. *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Bairut: Muassisah al-Alamy Li al Mathbu'at.

Mustaqim. A. 2003. *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Quran dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka.

____________. 2016. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan Hingga Modern-Kontemporer*, Cet. 2. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta.

Nasir, Ridlwan. 1997. *Teknik Pengembangan Metode Tafsir Muqarin dalam Perspektih Pemahaman al-Quran*. Surabaya: Fak Syari'ah IAIN Sunan Ampel.

Nasr Hamid Abu Zaid. 2002. *Tekstualitas al-Quran: Kritik Terhadap Ulumul Quran*. (terj. Khoiron Nahdliyyin). cet. Ke-2. Yogyakarta: Lkis.

Nurmansyah, Ihsan. 2019. "Kajian Intertekstualitas *Tafsir Ayat As-Siyam* Karya Muhammad Basiuni Imran dan *Tafsir al-Manar* Karya Muhammad Rasyid Ridha," *al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol 4, No. 1, hlm. 13, https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i1.4792.

___________. 2019. "Epistemologi Penafsiran Ummah Wahidah dalam al-Quran: Studi Komparatif Antara Hamka dan Kementerian Agama RI." *Ibn Abbas: Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1, hlm. 257–285. https://doi.org/10.9876/jia.v2i1.4855.

___________. 2019. "Islam dan Media Sosial: Kajian Living Hadis dalam Film "Papi dan Kacung di Instagram." *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, Vol. 4, No. 2, hlm. 211-213, https://doi.org/10.25217/jf.v4i2.591.

___________. 2020. "Dialektika Tafsir dan Kemajuan Pengetahuan dalam Transplantasi Organ Babi Pada Manusia." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 21, No. 1, (2020), hlm. 1-22, doi: 10.14421/qh.2020.2101-01.

__________. 2021. "Tafsir al-Quran Bahasa Melayu-Jawi di Kalimantan Barat (Kajian Kodikologi dan Historis-Periodik Naskah Tafsir Tujuh Surah dan Ayat as-Siyam Karya Muhammad Basiuni Imran." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 23, No. 1, hlm. 5-6. https://doi.org/10.22373/substantia.v23i1.8719.

__________, dan Adib Sofia. 2021. "Paralel, Transformasi dan Haplologi Tafsir Tujuh Surah Karya Muhammad Basiuni Imran dengan Karya Tafsir Muhammad Rasyid Ridha: Kajian Intertekstualitas." *al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 6, No. 2, hlm. 70. https://doi.org/10.15575/al-bayan.v6i2.14685.

__________, Sherli Kurnia Oktaviana dan Nur Annisa. 2022. "Konsep Ummah Wāhidah dalam al-Quran dan Relevansinya dengan Konteks Kekinian: Studi Komparatif Penafsiran Hamka dan Kementerian Agama RI. *al-Itqan: Jurnal Studi al-Quran*, Vol. 8, No. 2, hlm. 250. https://doi.org/10.47454/alitqan.v8i2.818.

__________, Sherli Kurnia Oktaviana dan Muhammad Adam Abd Azid. 2023. "Human Pig Heart Transplant: Application of Abdullah Saeed's Contextual Approach to QS. al-Maidah Verse 3." *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies*, Vol. 2, No. 2 (2023), hlm. 238-254, https://doi.org/10.23917/qist.v2i2.1469.

Poerwadaminta. 1986. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. cet. Ke-9 Jakarta: Balai Pustaka.

Purwanto, Tinggal. 2013. *Pengantar Studi Tafsir Al-Quran.* Yogyakarta: Adab Prss.

Qutub, Sayyid. 1982. *Tafsir Fi Zilalil Quran*, Jilid 1. Beirut: Dar as-Syuruq.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* London: University of Chicago Press.

__________. 2003. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka.

Ridha, Muhammad Rasyid. 1948. *Tafsir al-Fatihah wa Sittu Suwar min Khawatim al-Quran*, ed. 2. al-Qahirah: Dar al-Manar.

Saeed, Abdullah. 2014. *Reading The Quran In The Twenty-First Century: A Contextualist Appoach.* London: Routledge.

______________. 2015. *al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Terj. Ervan Nurtawab. Bandung: PT. Mizan Pustaka.

Samsurrohman. 2014. *Pengantar Ilmu Tafsir.* Jakarta: Amzah.

Sardar, Ziauddin, dan Merryl Wyn Davies. 2011."*Why Do People Believe in God?*" . Oxford: OneWorld Publications.

Sayadi, Wajidi. 2011. *Metodologi Tafsir al-Quran: Studi Atas Metode Tafsir al-Maraghi.* Pontianak: STAIN Pontianak Press.

__________. 2014. *Pengantar Studi al-Quran dan Tafsir.* Pontianak: IAIN Pontianak.

Shihab, Muhammad Quraish. 1992. *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. 1. Bandung: Mizan.

___________. 1996. *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.

___________. 2000. *Sejarah dan 'Ulum al-Quran*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

___________. 2002. *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Penerbit Mizan.

___________. 2002. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Volume 2. Jakarta: Lentera Hati.

___________. 2005. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati.

___________. 2013. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Quran*. Tanggerang: Lentera Hati.

Siba'i, M. 1983. *Al-Madkhal li Dirasat al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr.

Syahrur, M. 2006. *Al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah mu'asirah*. Beirut: Dar al-Saqi.

Syaikh Ahmad Muhammad al-Hushari. 2014. *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam*, Penerjemah: Abdurrahman Kasdi. Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar.

Thameem Ushama. 2000. *Methodologies Of The Quranic Exegesis*, diterjemahkan oleh Hasan Basri dan Amroeni, *Metodologi Tafsir Al-Quran Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*. Jakarta: Riora Cipta.

Tim Penyusun. 1988. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. cet. Ke-1. Jakarta: Balai Pustaka.

W. Mongtgomery Watt. 1970. *Islamic Survey VIII: Bell's Introduction to the Quran*. Edinburgh University.

Biografi Penulis

Saifuddin Herlambang adalah putra dari Buya H. Amir Hasan Munthe dan almrh. Hj. Syamsinar binti H. Abdul Kadir al-Jaelani Simanjuntak, dilahirkan di Gunting Saga Kabupaten Labuhan Batu utara, Sumatera Utara, pada tanggal 22 Oktober 1973. Tamat dari Fakultas Tarbiyah Jurusan Bahasa Arab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1999. Meraih gelar Magister Agama di bidang Tafsir Hadis dari Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta yang pada tahun 2004. Meraih gelar *Cumlaude* Doktor di bidang Tafsir Hadis dari Universitas yang sama pada tahun 2017.

Pernah mengikuti *Daurah tadribiyah limu'allimi al-lughah al-'Arabiyah* yang diselenggarakan oleh Universitas Madinah al-Munawwarah Saudi Arabia tahun 1993. Mengikuti program *Sanwich* di Universitas ez-Zitouna di Tunisia Afrika Utara tahun 2016. Pendiri Pondok Pesantren Global di IKN (Ibu Kota Nusantara) Penajam Paser Utara Kalimantan Timur tahun 2009. Pendiri dan pengasuh Pondok Pesantren Subulul Ihsan di Parung Bogor sejak tahun 2017. Sejak tahun 1999 sampai sekarang aktif melakukan pembinaan jamaah haji khusus dan umrah baik di tanah air maupun sampai ke Tanah suci Makkah Madinah.

Penulis merupakan praktisi ahli dan profesionalis dibidang pelaksanaan dan pembibingan haji dan umrah yang tidak terikat. Penulisan nama biro perjalanan pada biodata berikut adalah sebagai realitas historis yang dapat dipertanggungjawabkan, sebagai bukti bahwa penulis terlibat langsung dalam pengalaman penyelenggaraan dan pembimbingan ibadah haji dan umrah. Penulis berangkat haji pertama kali pada tahun 1999 bersama dengan travel Ebad al-Rahman Jakarta, pada tahun 2000-2003 penulis menjadi pembimbing haji di travel tersebut. Pernah menjabat sebagai direktur Pembinaan Haji PT. Ronaldhitya Tour Jakarta tahun 2003-2005 sekaligus menjadi pembimbing. Tahun 2005 telah mendirikan dan mengasuh serta membimbing jamaah haji dan umrah di PT Armina Mabror Jawa Timur yang berkonsorsium dengan PT. Pro-in Travel Jakarta dan muassasah AISHAH Jeddah Saudi Arabia yang kemudian bergabung dengan konsorsium Tazakka Ceria Wisata sampai hari buku ini dituliskan.

Di samping sebagai seorang pembimbing haji sejak berhaji tahun 1999 sampai dengan sekarang, penulis juga seorang dosen tetap di IAIN Pontianak dan diamanahi sebagai Wakil Rektor bidang Administrasi Umum Perencanaan dan Keuangan sejak 2018-2022 dan 2022-2026. Penulis juga wakil ketua umum MUI Kalimantan Barat (2022-2028), dan Penulis juga Sebagai Tenaga Ahli Panitia Khusus (PANSUS DPRD Provinsi Kalimantan Barat) pada Pembahasan Rancangan Peraturan Daerah Tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji Daerah dan Pembiayaan

Transportasi Lokal Jamaah Haji (2019).penulis juga merupakan ketua Lembaga Dakwah Nahdhatul Ulama (LD-NU) provinsi Kalimantan Barat (2017-2022) dan Wakil Ketua PWNU provinsi Kalimantan Barat (2022-2027). Penulis merupakan pengurus MUI Pusat Komisi Pendidikan dan Kaderisasi (KPK-MUI). Penulis juga Dewan Pengurus Pusat Asosiasi Dosen Indonesia (DPP-ADI) Periode 2017-2022.

Adapun karya-karya penulis sebagai berikut; Buku: Konsep al-Amri dalam al-Quran: kajian dengan pendekatan tematik (2004), Buku: Haji Mabrur bukan Haji Tomat (Kalangan Sendiri) (2005), Buku: Hermeutika HAJI (Mengungkap Rahasia, Makna, Mitos Spiritual dan Filosofi Ibadah haji) (2013), Buku: Mindset Sukses Perspektif al-Quran (Membangun Pola Pikir Untuk Meraih Kesuksesan dan Kebahagiaan) (2013), Jurnal: Menggugat Tafsir Tekstual (2016), Jurnal: Paradigma Tafsir al-Quran Dalam Hegemoni Politik Identitas (2016). Buku: Pengantar Bahasa Indonesia (Untuk Mahasiswa Program Studi Imu al-Quran dan Tafsir) (2017), Prosiding: Mudawwanah Al-Usriah dan Pemihakan Terhadap Hak-Hak Perempuan di Maroko (2017). Buku: Meluruskan Pemahaman Hadis Kaum Jihadis (2017), Buku: Ulumul al-Quran dan Tafsir (2017), Buku: Menyingkap Khasanah Ulumul Hadis (2018), Buku: Tafsir Pendidikan Cak Nur (Analisis Pemikiran Nurcholis Majid Tentang Pendidikan Islam) (2018), Buku: Pengntar Ilmu Tafsir (2018), Buku: Studi Tokoh Tafsir "Dari Klasik Hingga Kontemprer" (2018), Modul: Ulumul Quran (2018), Buku: Pemimpin

dan Kepemimpinan Dalam al-Quran (2018), Buku: Menyingkap Khazanah Ulumul Hadis (2018), Jurnal: *Tawḥīd Ḥākimiyyah Verses In Ibn ʻĀshūr's Interpretation* (2018), Jurnal: *Hegemony of Involvement of Tafsir in Political Identity* (2018), Jurnal: *Ibn ʻAshur and Negation of Minority's Contribution to the Development of Nation* (2018), Proceeding: Politik dan Konservatisme Islam: Indonesia dan Tunisia (2018), Karya yang di Sajikan di Forum Ilmiyah Tetapi Tidak di Publikasikan: *Saudi Women In Municipal Election And The Shura Council Challenges And Tensions* (2018), Karya yang di Sajikan di Forum Ilmiyah Tetapi Tidak di Publikasikan: *Waqf (Religious Endowment) And Politics In Tunisia* (2018), Proceeding : الحركة النسائية المغربي و علاقتها بمدونة الأسرة(2019), Proceeding: *al-Musawah fi al-Muwathanah: at-Tawatturat bayna as-Syari'ah wa ad-Dustur at-Tunisi al-Jadid fi Qadhaya al-Irts* (2019), Proceeding: Rahmah el Yunusiyah: Kontribusi Pendidikan Islam Modern-Eksklusif dan Pemikiran Progresif Perempuan di Minangkabau (2019), Karya yang di Sajikan di Forum Ilmiyah Tetapi Tidak di Publikasikan: *Al Fatwa Al Mumarasah Al Jihadiyah Al Istishadiyah Al Nisaiyah* (2019), Karya yang di Sajikan di Forum Ilmiyah Tetapi Tidak di Publikasikan: *Policy and Modernization of Education in the Bourguiba Era and its Contribution to Women in Tunisia* (2019), Karya yang di Sajikan di Forum Ilmiyah Tetapi Tidak di Publikasikan: *The Execution Of Khalwat In Aceh Tamiang: Plurality, Compromising And Its Implementation* (2019), Karya yang di Sajikan di

Forum Ilmiyah Tetapi Tidak di Publikasikan: *Tension Among Religious Authorities On Islamic Law In Aceh Tamiang* (2019), Buku: Pengantar Ilmu Tafsir (2020), Jurnal Ilmiah: *Hamka, Social Criticism And The Practices Of Polygamy In Minangkabau* (2020), Jurnal Ilmiah: *Improving Student's Positive Responses to Schools Rules* (2020), Jurnal Ilmiah yang terbit di Jurnal terindex Scopus (Journal of Educational and Social Research): *The Phenomenon of Trance Content on Youtobe Study of Cyber Phsychology and Interpretation of the Quran* (2022). Jurnal Ilmiah yang terbit di Jurnal terindex Scopus (Muhammad Sharur's millenial interpretation of women's issues (2023).

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
PONTIANAK
Kalimantan Barat – Indonesia

Metodologi Tafsir Al-Quran

Al-Quran telah turun 14 Abad yang lalu dan Allah Swt menjamin keutuhannya hingga akhir zaman. Itu menunjukkan bahwa al-Quran tak akan pernah berubah sebagai pedoman umat manusia dalam menjalankan kehidupan. Akan tetapi pemahaman manusia terhadap makna atau maksud Allah Swt dalam firman-Nya dapat berbeda-beda. Bergantung pada cara seseorang itu memahami ayat-ayat Allah Swt dan kondisi persoalan yang sedang dihadapinya.

Maka dari itu buku yang ada dihadapan pembaca ini bisa menjadi alternatif refrensi dalam mempelajari bagaimana cara atau metode-metode yang digunakan dalam memahami maksud Allah Swt secara benar, sehingga berdampak pada kemaslahatan umat manusia. Bukan memahami ayat-ayat Allah Swt hanya untuk kepentingan dirinya atau kelompoknya yang jauh dari maksud Allah Swt. Maka menjadi penting memahami dan mempelajari metodologi tafsir al-Quran agar tidak asal tafsir yang mengakibatkan perselisihan yang kontroversi yang menjadikan umat semakin bingung dan jauh dari apa yang Allah Swt maksud. Selain itu penulis juga menawarkan metode alternatif yakni *manhaj al-Tafsir al-Laiqah* yang fokus pada penafsiran-penafsiran yang strategis berupaya meminimalisir perdebatan teks yang ada dan fokus pada kemaslahatan umat.

Dalam buku ini dijelaskan terkait apa itu metodologi tafsir? bagaimana sejarah metodologi tafsir? bagaimana syarat menjadi seorang mufasir? apa saja sumber-sumber tafsir dan metode-metode tafsir al-Quran? dan yang terakhir apa saja aliran-aliran atau corak tafsir? Buku ini ditulis dengan harapan menjadi refrensi bagi peneliti, mahasiswa, dan seorang yang berminat mengkaji metodologi tafsir al-Quran dengan maksud berusaha memahami maksud Allah Swt dalam mengatasi persoalan kehidupan. Sehingga al-Quran betul difungsikan sebagai pedoman dalam kehidupan.

TOP INDONESIA
Jalan Purnama Agung VII
Pondok Agung Permata No.Y35
Pontianak-Kalimantan Barat
(Anggota IKAPI No. 012/KLB/2015)

ISBN 978-623-6403-84-6
9 786236 403846